A METAFÍSICA DO SEXO

JULIUS EVOLA

fernando ribeiro de mello
EDIÇÕES AFRODITE

ÍNDICE

Apêndice ao Capítulo III

CAPÍTULO IV

Deuses e Deusas; Homens e Mulheres

CAPÍTULO V

Sacralizações e Evocações

Apêndice ao Capítulo V

CAPITULO VI

O Sexo no Domínio das Iniciações e da Magia

PREFÁCIO

1. — Delimitação do assunto

O título deste livro exige um esclarecimento no que respeita à palavra «metafísica». Esta palavra será utilizada aqui num duplo sentido. O primeiro é assaz corrente em filosofia onde, por «metafísica», se entende a investigação dos princípios e dos significados últimos. Uma metafísica do sexo será pois o estudo daquilo que, de um ponto de vista absoluto, significam quer os sexos, quer as relações neles baseadas. Uma tal procura tem poucos antecedentes. Citado Platão, e se abstrairmos de certos apontamentos possíveis de encontrar em autores próximos da época da Renascença, das teorias de Boehme e de alguns místicos heterodoxos nele inspirados, até Franz von Baader, acabaremos por chegar a Schopenhauer, após o qual se poderá apenas mencionar Weininger e, em certa medida, Carpenter, Berdiaeff e Klages. Nos tempos modernos e, sobretudo, na atualidade, multiplicaram-se endemicamente os tratados sobre o problema dos sexos considerados dos pontos de vista antropológico, biológico, sociológico, eugênico e, por fim, psicanalítico; criou-se igualmente um neologismo para as pesquisas semelhantes — a «sexologia»; mas tudo isto pouco ou nada tem que ver com uma metafísica do sexo.

Neste domínio, como em qualquer outro, a procura dos significados últimos não interessou os nossos contemporâneos, ou pareceu-lhes vaga e ultrapassada. Pensou-se atingir algo de mais importante e de mais sério limitando essa procura, pelo contrário, ao plano empírico e mais estritamente humano, isto quando a atenção se não concentrou nos subprodutos patológicos do sexo.

Em grande parte, estas observações são também válidas para os autores de ontem e de hoje que trataram mais do amor do que especificamente do sexo. Limitaram-se eles essencialmente ao plano psicológico, bem como ao da análise geral dos sentimentos. Até aquilo que escritores como Stendahl, Bourget, Balzac, Solovieff e Lawrence publicaram a este respeito pouco se aplica aos significados mais profundos do sexo. De resto, a referência ao «amor» — dado o que hoje se entende principalmente por esta palavra, e ainda o desgaste de ordem sobretudo sentimental e romântica a que é sujeita na maioria das experiências correspondentes — não podia deixar de criar um equívoco e restringir a pesquisa a um domínio estreito e de certo modo banal. Somente aqui e além, e nós diríamos mesmo, quase por acaso, foi possível aproximarmo-nos daquilo que se liga à dimensão em profundidade, ou dimensão metafísica do amor nas suas relações com o sexo. Mas no presente estudo a palavra «metafísica» será considerada também num segundo sentido relacionado com a sua etimologia, dado que, literalmente, «metafísica» significa a ciência daquilo que está para além do físico. Apenas este «para além do físico» não dirá respeito a

conceitos abstratos ou a idéias filosóficas, mas sim aquilo que poderá resultar como experiência não somente física como transpsicológica e transfisiológica duma doutrina dos estados múltiplos do ser, duma antropologia que não se detém, como a dos tempos mais recentes, ao simples binômio alma//corpo, mas antes conhece as modalidades «subtis» e mesmo transcendentes da consciência humana. Domínio desconhecido para a maioria dos nossos contemporâneos, uma consciência deste gênero foi contudo parte integrante das disciplinas antigas e das tradições dos povos mais diversos.

Será dela, pois, que extrairemos os pontos de referência para uma metafísica do sexo tomada no seu segundo sentido: como verificação de tudo quanto na experiência do sexo e do amor comporta uma alteração do nível da consciência «física», e até por vezes uma certa suspensão do condicionalismo do Eu individual e a emergência momentânea ou a inserção na consciência de modos de ser de caráter profundo.

Que se estabeleça na experiência do *eros* um ritmo diferente, que uma corrente diversa invada e transporte ou suspenda as faculdades normais do indivíduo humano, que se abram comportas sobre um mundo diferente — tudo isto foi observado ou pressentido em todas as épocas. Mas naquelas que estão sujeitos a tal experiência falta quase sempre uma sensibilidade subtil, desenvolvida de modo a poder colher qualquer coisa mais do que as simples emoções e sensações que os dominam; falta-lhes a base para se poderem orientar nos casos em que se esboçam as deslocações de nível a que acabamos de aludir.

Em seguida, e quanto àqueles que fazem da experiência do sexo um estudo científico, referindo-se a outros e não a eles próprios no que respeita a uma metafísica do sexo, tomada neste segundo sentido particular, as coisas não se passam de melhor forma. As ciências susceptíveis de fornecer referências necessárias à exploração dessas dimensões potenciais da experiência do *eros* perderam-se quase completamente. Faltaram assim os conhecimentos indispensáveis para identificar, em termos de *realidade,* os conteúdos possíveis do que é geralmente tomado «de um modo irreal», reconduzindo o não-humano a prolongamentos exaltados do que é somente humano, paixão e sentimento, de modo a fazer unicamente poesia, lirismo, romantismo idealizante e a diminuir o valor de tudo o resto.

Estas observações referem-se ao domínio erótico, que poderemos chamar profano, o qual é quase o único que o homem e a mulher do Ocidente moderno conhecem, e o que é considerado pelos psicólogos e sexólogos atuais. Poderá acontecer que, nos significados mais profundos que iremos indicar no amor em geral até ao ato brutal que o exprime e finaliza, nesse ato em que, como disse alguém, se forma um ser múltiplo e monstruoso e em que se diria que homem e mulher

procuram humilhar-se, sacrificar tudo o que neles há de belo (Barbusse) — poderá acontecer que a maioria se não reconheça e creia haver da nossa parte interpretações fantasistas e arbitrárias, pessoais, de caráter abstruso e «hermético».

As coisas poderão parecer assim unicamente a quem toma como absoluto o que em geral vê cada dia à sua volta ou experimenta em si próprio. Porém o mundo do *eros* não começou hoje, e basta dar uma vista de olhos à história, à etnologia, à história das religiões, à misteriosofia, ao folclore, à mitologia para nos apercebermos de formas de *eros* e de experiência sexual nas quais se reconheceram e consideraram possibilidades mais profundas, nas quais significados de ordem transfisiologica e transpsicologica como aqueles que adiante mencionaremos foram suficientemente postos em relevo. As referências deste gênero, bem documentadas e concordantes nas tradições de civilizações assaz diferentes, bastarão para afastar a idéia de que a metafísica do sexo seja pura fantasia. Será outra a conclusão a tirar: deverá antes dizer-se que, como por atrofia, os aspectos bem determinados do *eros* se tornaram latentes a ponto de serem quase indistinguíveis na grande maioria dos casos; e que no amor sexual corrente não restam deles senão vestígios e indícios. Assim, para os fazer sobressair, será necessária uma integração, ou seja, uma operação análoga àquela que em matemática consiste na passagem do diferencial para o integral. Com efeito, não é verossímil que nas formas antigas indicadas, frequentemente sacrais *e* iniciáticas, do *eros* tenha sido inventado e acrescentado o que era totalmente inexistente na correspondente experiência humana; não é verossímil que dela se tenha feito um uso para o qual de modo algum se prestava, nem sequer virtualmente ou em princípio. É, por conseguinte, muito mais verossímil que, com o tempo, esta experiência se tenha em certo sentido degradado, empobrecido, obscurecido e atrofiado na grande maioria dos machos e fêmeas pertencendo a um dado ciclo de civilização e essencialmente orientados para a materialidade. Disse-se muito acertadamente: «O fato de a humanidade fazer amor como faz quase tudo, isto é, estúpida e inconscientemente, não impede que o seu mistério continue a manter a dignidade que lhe corresponde ([1]).» Assim será inútil afirmar que só a titulo excepcional, e se for caso disso, se referirão certas possibilidades e certos significados do *Eros.* São justamente essas exceções de hoje (as quais, de resto, e como já dissemos, se vão integrar no que, em outros tempos, apresentava este caráter num grau reduzido) que nos fornecem a chave para a compreensão do conteúdo potencial profundo e também do não-excepcional e do profano inconsciente. C. Mauclair, que no fundo tinha apenas em vista as variedades duma paixão de caráter profano e natural, afirma muito justamente que «no amor fazem-se os gestos sem refletir, e o seu mistério é apenas evidente para uma pequena minoria de seres... Na multidão imensa de seres com forma humana, muito poucos são homens e, nesta seleção, pouquíssimos aqueles que penetram no

[1] S. PELADAN, *La science de l'amour,* (Amphithéâtre des Sciences Mortes), Paris, 1911, pág. 102.

significado do amor» ([2]). Neste domínio como em qualquer outro o critério estatístico do número é destituído de qualquer valor. Podemos deixá-lo à banalidade de um método como o que foi utilizado por Kinsey nos seus conhecidos relatórios acerca do «comportamento sexual do macho e da fêmea na espécie humana». Num trabalho como o nosso é o excepcional que poderá valer como «normal», no seu sentido superior.

Partindo desta premissa poderemos já delimitar os domínios sobre os quais irá incidir a nossa análise. O primeiro será o da experiência erótico-sexual em geral, ou seja, do amor profano tal como poderão conhecer um qualquer Manuel e uma qualquer Maria, para procurar desde logo nessa experiência os «índices intersticiais» de qualquer coisa que virtualmente ultrapassa o simples fato físico e sentimental. O estudo pode começar por um sem-número de expressões constantes da linguagem dos amantes e pelas formas típicas do seu comportamento. Esta matéria é-nos já fornecida pela vida quotidiana. Não teremos mais do que considerá-la sob uma nova luz para obtermos interessantes elementos indicativos daquilo que nos parece mais estereotipado e mais banal.

Ainda no que se refere à fenomenologia do amor profano, é possível colher mais material nos romancistas e nos dramaturgos: sabemos que na nossa época as suas obras têm tido por objeto quase exclusivo o amor e o sexo. Podemos efetivamente admitir que, a seu modo, esta produção tem também um certo valor de testemunho, de «documento humano», pois em regra uma experiência pessoal realmente vivida constitui a matéria-prima da criação artística. O que esta nos oferece além disso, justamente por ser arte — no que faz sentir, dizer ou fazer aos diferentes personagens — nem sempre se reduz a uma ficção ou a uma fantasia. Pode, ao contrário, tratar-se de integrações, de amplificações e de intensificações em que se põe mais distintamente em evidência o que na realidade — na experiência pessoal do autor ou de outros — se apresentou somente de um modo incompleto, mudo ou potencial. Neste aspecto podemos encontrar na arte e no romance uma ou outra matéria a ser considerada, objetiva ela própria e que frequentemente diz respeito a formas já diferenciadas do *Eros.*

A procura de material esbarra, pois, com dificuldades particulares no que se refere aos dados relativos a um domínio importante do nosso estudo, ao domínio dos estados que se desenvolvem nos pontos-limite, da experiência erótico-sexual, isto é, durante o ato sexual. A literatura oferece-nos aqui muito poucos elementos. Num passado ainda próximo existia o veto do puritanismo. Porém, até nos romances mais ousados o que é banal e vulgar prevalece sobre a matéria eventualmente utilizável para os nossos fins.

---

[2] C. MAUCLAIR, *La magie de l'amour,* trad. it., págs. 162-163.

Mesmo na literatura pornográfica clandestina se pode recolher bem pouco. Fabricada essencialmente para excitar os leitores, ela é terrivelmente descolorida para aquele que observa não os fatos, as cenas descritas, mas as experiências interiores que a eles correspondem; o que, no entanto, se compreende por estar geralmente privada de qualquer autenticidade.

Quanto à recolha direta de material, deparamos com uma dupla dificuldade — subjetiva e objetiva. Subjetiva, porque não só com os estranhos mas até com o próprio companheiro masculino ou feminino nos repugna falar com exatidão e sinceridade do que sentimos nas fases mais exaltadas de intimidade física. A dificuldade é também objetiva, pois essas fases correspondem frequentemente a formas de consciência reduzida (e é lógico que na maioria das pessoas assim suceda) a ponto de acontecer, por vezes, não nos lembrarmos do que sentimos e até mesmo do que dissemos ou fizemos nesses momentos, quando eles atingem o seu ponto culminante. Com efeito, pudemos verificar que os momentos culminantes de êxtase ou de arrebatamento da sexualidade constituem muitas vezes soluções de con-continuidade mais ou menos profundas da consciência dos amantes, estados dos quais voltam a si como que aturdidos; ou então aquilo que é simples sensação paroxística e emoção acaba por tudo confundir.

Graças à sua profissão, os neurologistas e os ginecologistas poderiam encontrar-se numa situação extremamente favorável para recolher material útil, se soubessem orientar-se e interessar-se por coisas desta ordem. Porém, tal não sucede. A escola positivista do século passado chegou, com extremo bom gosto, a publicar reproduções fotográficas dos órgãos genitais femininos para estabelecer correspondências bizarras entre mulheres delinqüentes, prostitutas e mulheres de populações selvagens. Em compensação, não parece ter apresentado qualquer interesse uma recolha de testemunhos de base retrospectiva sobre a experiência íntima do sexo. De resto, quando neste domínio intervém uma atitude com pretensões científicas «sexológicas», os resultados são, em geral, ensaios de uma incompetência por de mais grotesca: neste como noutros casos a condição prévia para compreender uma experiência é, com efeito, ter dela um conhecimento próprio. Havelok Ellis ([3]) observou precisamente que «as mulheres que escrevem livros sobre estes problemas (os problemas sexuais) com seriedade e sinceridade são muitas vezes as últimas pessoas às quais nos dirigiríamos como representantes do seu sexo; aquelas que mais sabem são as que menos escrevem». Diríamos mesmo: são aquelas que nunca escreveram — e isto será igualmente válido para homens.

Finalmente, a propósito do domínio do *Eros* profano, e para o objetivo que pretendemos atingir, até a disciplina mais recente que fez do sexo e da *libido* uma espécie de idéia fixa, ou seja, a psicanálise, pouco nos adianta, tal como já o

[3] HAVELOK ELLIS; *Studies in the psychology of sex,* v. III, Filadélfia, 1909, p. VII.

dissemos. Somente nos poderá oferecer, aqui e além, algumas indicações úteis. Em geral, as suas pesquisas estão logo à partida defasadas devido aos preconceitos de escola e de uma concepção absolutamente deformada e contaminadora do ser humano. E aqui cabe dizer que é justamente porque nos nossos dias a psicanálise, com uma inversão quase demoníaca, pôs em relevo uma primazia subpessoal do sexo, que é necessário opor a esta primazia uma outra, metafísica, da qual a primeira é uma degradação: eis exatamente o objetivo fundamental deste livro.

Tudo isto se refere, pois, ao domínio da sexualidade corrente, diferenciada ou não, a qual, como já o dissemos, não deverá ser identificada de qualquer maneira com cada possível sexualidade. Com efeito, existe para nós um segundo domínio muito mais importante que corresponde às tradições que conheceram uma sacralização do sexo, uma utilização mágica sagrada, ritual ou mística da união sexual e até da própria orgia, tomando por vezes formas coletivas e institucionais (festas sazonais, prostituição sagrada, hierogamias, etc.). O material de que dispomos sobre este assunto é muito vasto e o fato de ter um amplo caráter retrospectivo não lhe retira qualquer valor. Também neste caso tudo depende de se ter ou não os conhecimentos adequados para que possa proceder-se a uma interpretação exata, não considerando todos estes testemunhos do modo como o fazem, quase sem exceção, os historiadores das religiões e os etnólogos: com o mesmo interesse «neutro» que se poderá ter por objetos de museus.

Este segundo domínio, com a sua fenomenologia relativa a uma sexualidade já não profana, é o próprio a admitir uma separação que podemos fazer corresponder à que existe entre o exoterismo e o esoterismo, entre os costumes gerais e a doutrina secreta. A parte as formas cujo molde mais conhecido é constituído pelo dionisismo, pelo tantrismo popular e pelos diversos cultos eróticos, existiram meios que não somente reconheceram a dimensão mais profunda do sexo mas formularam igualmente técnicas com finalidades muitas vezes pura e conscientemente iniciáticas: imaginou-se um regime especial de união sexual para conduzir a formas particulares de êxtase, para conseguir uma antecipação do desinibido. Existe igualmente documentação neste domínio especial, sendo bastante significativa a concordância assaz visível da doutrina e dos métodos nas várias tradições.

Considerando estes diversos domínios como parte de um todo em que se integram e se esclarecem mutuamente, aparecer-nos-ão suficientemente comprovados quer a realidade, quer o sentido de uma metafísica do sexo. Aquilo que os seres humanos conhecem intimamente quando se sentem atraídos um pelo outro e quando se fundem, será restituído ao conjunto mais vasto de que, por via de regra, são parte integrante. Mercê de circunstâncias particulares, este livro representará pouco mais do que um simples esboço. Tivemos já ocasião de nos referirmos noutras obras à doutrina esotérica do andrógino assim como às práticas sexuais que têm por base esta doutrina. Para a parte mais atual, isto é, a pesquisa

no domínio do amor profano, deveríamos ter podido dispor de um material muito mais rico, que mesmo abstraindo das dificuldades acima apontadas uma contingência muito pessoal nos impediu de recolher. Contudo esperamos que ele seja ainda o bastante para indicar uma direção e dar uma idéia do conjunto.

2. — O sexo no mundo moderno

Antes de abordarmos este assunto será talvez oportuno fazer umas breves considerações relativas à época em que o presente livro foi escrito. O papel que o sexo desempenha na civilização atual é sobejamente conhecido, e assim poder-se-ia, sem dúvida, falar atualmente duma espécie de obsessão do sexo. Em tempo algum a mulher e o sexo ocuparam tão insistentemente o primeiro plano. Dominam sob mil formas diversas a literatura, o teatro, o cinema, a publicidade, toda a vida prática contemporânea. A mulher é apresentada sob mil aspectos, para constantemente atrair o homem e o intoxicar sexualmente. O *strip-tease,* costume americano trazido para a cena e oferecendo o espetáculo duma jovem que lentamente se despe, despojando-se uma a uma das peças de vestuário mais íntimas até ao mínimo necessário para manter nos espectadores a tensão própria a esse «complexo de espera», ou estado de *suspense,* que a nudez imediata, completa e impudica destruiria, tem o valor dum símbolo que resume tudo aquilo que nos últimos períodos da civilização ocidental se produziu em todos os domínios sob o signo do sexo. Utilizaram-se para este efeito os recursos da técnica. Os tipos femininos mais fascinantes e excitantes já não são, como outrora, conhecidos apenas nos espaços restritos dos países onde vivem ou onde se encontram. Atualmente esses tipos são cuidadosamente selecionados e exibidos de todas as maneiras possíveis pelo cinema, as revistas, a televisão, os desenhos animados, etc., e, sob a forma de atrizes, «estrelas» e *misses,* tornam-se o centro dum erotismo cujo raio de ação é internacional e intercontinental, ao mesmo tempo que é coletiva a sua zona de influência, não povoando as camadas sociais que noutros tempos viviam dentro dos limites duma sexualidade normal e anódina.

Importa pôr em relevo o caráter de celebridade desta pandemia moderna do sexo. Não se trata de impulsos mais violentos que se manifestam apenas no plano físico, dando origem, como em épocas passadas, a uma vida sexual exuberante, desinibida e até mesmo libertina. Hoje em dia o sexo impregnou, pelo contrário, a esfera psíquica, produzindo nela uma gravitação constante e insistente no sentido da mulher e do amor. Deste modo ter-se-á como pano de fundo, no plano mental, um erotismo que apresenta dois caracteres importantes: em primeiro lugar o caráter duma excitação difusa e crônica, quase que independente de toda a satisfação física concreta, visto perdurar como excitação psíquica; em segundo lugar, e em parte como conseqüência de tal, este erotismo poderá até coexistir com uma castidade aparente. Relativamente ao primeiro destes dois pontos, constitui um fato

característico pensar-se atualmente muito mais no sexo do que em épocas passadas, quando a vida sexual era muito menos livre e os costumes, limitando ainda mais uma livre manifestação do amor físico, poderiam justamente levar a esperar essa intoxicação mental que é, afinal, típica dos nossos dias. Quanto ao segundo ponto, são muito significativas certas formas femininas de anestesia sexual e de castidade corrompida relacionadas com o que a psicanálise denomina variedades narcíseas da *libido.* Trata-se dessas jovens modernas para quem a exibição da nudez, a acentuação de tudo quanto as possa apresentar como motivo de atração para o homem, o culto do corpo, a maquiagem e tudo o mais, constituem o interesse principal, proporcionando-lhes um prazer transposto que é preferido ao prazer específico da experiência sexual normal e concreta, até provocar uma espécie de insensibilidade relativamente a esta experiência e, em certos casos mesmo, uma recusa neurótica ([4]) Estes tipos femininos deverão ser contados entre as fontes que em mais alto grau alimentam a atmosfera de luxúria cerebral crônica e difusa do nosso tempo.

Tolstoi disse um dia a Gorki: «Para um francês existe, acima de tudo, a mulher. É um povo extenuado e destrambelhado. Os médicos afirmam que todos os tísicos são sensuais.» Excluindo o caso dos franceses, permanece contudo verdadeiro o fato da propagação pandemica do interesse pelo sexo e pela mulher marcar cada era crepuscular, e deste fenômeno constituir, nos tempos modernos, um dos muitos indícios de que esta época representa precisamente a fase mais aguda e final dum processo de regressão. Mais não poderá fazer-se do que relembrar as idéias formuladas pela antiguidade clássica, baseadas numa analogia com o organismo humano. No homem, a cabeça, o peito e as partes inferiores do corpo são, respectivamente, os centros da vida intelectual e espiritual, dos impulsos da alma que vão até à capacidade heróica e, finalmente, da vida do ventre do sexo. Correspondem-lhe três principais formas de interesse, três tipos humanos e, poder-se-ia mesmo acrescentar, três tipos de civilização. É evidente que, nos tempos atuais, e por efeito duma regressão, se vive numa civilização em que o interesse predominante já não é de ordem intelectual ou espiritual, nem mesmo heróico ou qualquer outro relacionado com as manifestações superiores da afetividade, mas sim aquele, subpessoal, determinado pelo ventre e pelo sexo. Estamos, assim, sob a ameaça de se tornar verdadeira a frase infeliz dum grande poeta, para o qual seriam a fome e o amor que dariam forma à história. O ventre é, atualmente, a base de todas as lutas sociais e econômicas mais características e desastrosas. A sua contrapartida está, como acima mencionamos, na acentuada importância que tem

[4] L. T. WOODWARD mencionou igualmente uma forma de sadismo psicológico através do qual as mulheres de hoje «exibem prodigamente o próprio corpo, afixando-lhe, contudo, um cartaz simbólico com os dizeres «proibido tocar». Poderão ser consideradas provocadoras deste tipo: a jovem que se apresenta de *bikini* reduzidíssimo, a senhora de decote provocante, a jovem que caminha pela rua envergando calças justíssimas ou «mini-saia» que deixa ver metade da coxa, e que desejam ser admiradas mas não tocadas, sendo capazes, caso tal aconteça, da maior indignação.

nos nossos dias a mulher, o amor e o sexo.

A antiga tradição hindu das quatro idades do mundo oferece-nos, na sua formulação tântrica, um outro testemunho.

Uma das características fundamentais da última destas idades, daquela que tomou o nome de idade obscura *(kali-yuga),* seria a de Kâlî ter sido nela despertada — isto é, libertada — inteiramente, ficando a época marcada pelo seu signo. A doutrina tântrica formula, a este respeito, uma ética e indica uma via que em épocas anteriores deveria ter-se condenado, ou então mantido secreta: a de transformar o veneno em remédio. Tal não sucede, porém, na atualidade, pois ao considerarmos o problema da civilização não devemos criar ilusões baseadas em perspectivas deste gênero. O leitor verificará mais adiante a que plano se referem as possibilidades que acabamos de assinalar. De momento podemos apenas reconhecer a pandemia do sexo como um dos sinais de caráter regressivo dos tempos atuais: pandemia cuja contrapartida natural é essa ginecocracia, essa proeminência tácita de tudo o que é direta ou indiretamente condicionado pelo elemento feminino e cujas manifestações na nossa civilização indicamos igualmente em outras ocasiões ([5]).

Neste contexto particular, aquilo que será posto em evidência relativamente à metafísica e à utilização do sexo, não poderá servir, contudo, senão para fixar alguns pontos de vista, conhecidos os quais teremos a revelação direta, verificada também neste domínio, da queda do nível interior do homem moderno.

---

[5] Cfr. J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno,* Milão, págs. 422-423; Comentário a J. J. BACHOFEN, *Le Madri e la virilità olímpica,* Milão, 1949, págs. 14 e ss.

Constitui também sinal da vinda da «idade obscura» o momento em que «os homens se sujeitaram às mulheres, e se tornaram escravos do prazer, opressores dos seus amigos, dos seus mestres e de todos aqueles que mereciam respeito». *(Mahânirvâna-tantra,* IV, 52).

CAPÍTULO I

EROS E AMOR SEXUAL

3. — O preconceito evolucionista

É evidente que o significado que deve atribuir-se ao sexo depende não só do modo como, em geral, se concebe a natureza humana, mas também da antropologia particular que se adota. O caráter desta antropologia não poderia deixar de refletir-se sobre o próprio conceito do sexo. Assim, o significado que pode apresentar a sexualidade, do ponto de vista duma antropologia que reconhece ao homem a dignidade dum ser não exclusivamente natural, será, por exemplo, necessariamente oposta àquele atribuído por uma antropologia que o considera como uma das numerosas espécies animais, numa época em que — como disse H. L. Philp — pareceu conveniente escrever Seleção Natural com maiúsculas, tal como se fazia outrora com o nome de Deus.

O enquadramento da sexologia ressente-se, num período mais recente e até nos atuais tratados com pretensões «científicas», da herança do materialismo do século XIX, que teve por premissas o darwinismo e o biologismo, ou seja, uma imagem completamente deformada e mutilada do homem. Do mesmo modo que, segundo estas teorias, o homem teria derivado do animal por «evolução natural», também a sua vida sexual e erótica era exposta em termos de um prolongamento dos instintos animais, e explicada, no seu fundo último e positivo, pelas finalidades puramente biológicas da espécie.

Assim, afirmou-se também neste domínio a tendência moderna de reduzir o superior ao inferior, de explicar o superior pelo inferior — no caso presente, o humano pelo fisiológico e animal.

Para os gostos mais delicados interveio em seguida a psicanálise, que fez entrar em linha de conta o elemento psicológico, confirmando, porém, a mesma tendência. Com efeito, para a antropologia psicanalítica, o fundo do homem é sempre constituído por um elemento pré-pessoal e subpessoal — o 'mundo do inconsciente, do instinto, do *«Es»,* dos arquétipos arcaicos que reconduzem a uma ancestralidade primitiva. É em função deste fundo ou subfundo que os psicanalistas pretendem explicar tudo o que no homem se tinha anteriormente considerado como vida psíquica autônoma: e, com mais força de razão, tudo quanto se refere ao amor e ao sexo.

As nossas premissas serão completamente diferentes. O ponto de partida não será a teoria moderna da evolução, mas sim a doutrina tradicional da involução. Para nós, e neste caso, não é o homem que descende do macaco por evolução, mas o macaco

que descende do homem por involução. Como para um De Maistre, também para nós os povos selvagens não são povos primitivos, no sentido de povos originais, mas sim os restos degenerescentes, crepusculares, noturnos, de raças mais antigas, inteiramente desaparecidas. Tomaremos por certo aquilo que, de resto, pressentiram recentemente vários investigadores revoltados contra o dogma evolucionista (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöfer, Adloff): mesmo nas espécies animais devem reconhecer-se as especializações degenerativas em que se esgotaram certas possibilidades inerentes ao ser humano primordial, isto é, os subprodutos do verdadeiro processo evolutivo, que desde o início se centralizou no homem. Contudo, a ontogênese — a história biológica do indivíduo — não é, de modo algum, a repetição da filogênese — a presumível história evolutiva da espécie; ao contrário, percorre de novo as possibilidades eliminadas, detendo-se nos esboços, prosseguindo e subordinando estas possibilidades ao princípio superior e especificamente humano que, no desenvolvimento do indivíduo, se define e manifesta cada vez mais.

As diferenças fundamentais de métodos e horizontes que derivam destas premissas recortam-se com clareza relativamente ao nosso problema. A sexualidade humana não será por nós considerada como um prolongamento da sexualidade animal — tentaremos, ao contrário, explicar esta em si própria, nos animais e tal como eventualmente se apresenta também no homem — como a queda e a regressão dum impulso que não pertence a esfera biológica. Do ponto de vista metafísico, será assim que as coisas se nos irão deparar relativamente ao chamado «instinto de reprodução» e à própria «vida da espécie». Eles de forma alguma representam o fato principal, não passando de meros derivados.

4. — Amor e sexo

Depois desta premissa geral metodológica passemos à delimitação do objeto principal do nosso estudo.

Não é o fato sexual nos seus aspectos grosseiros e físicos que o constitui. E uma vez que nos referimos essencialmente ao homem, o que é posto em causa é o fenômeno mais vasto e mais complexo do amor. Impõe-se, como é natural, estabelecer imediatamente uma delimitação, pois é possível falar de amor num sentido genérico, dado que existe o amor pelos pais, pela beleza, pela pátria, o amor maternal, etc.; existe também uma concepção ideal ou sentimental do amor em que este se esfuma no simples afeto, na comunhão humana intersexual, ou nas afinidades intelectuais. Para concretizarmos a nossa idéia convém, pois, utilizar o conceito mais limitado de *amor sexual.* Examinaremos, assim, uma experiência humana que pode compreender um conjunto de fatores psíquicos, afetivos, morais e mesmo intelectuais, que excedem o domínio biológico, mas que têm por centro natural de gravidade a união efetiva de dois seres do sexo oposto, tal como ela se efetua

habitualmente no ato sexual.

Fizeram-se, com efeito, distinções entre as diversas formas de amor humano. É bem conhecida a que foi utilizada no século XIX, por Stendhal, dum amor-paixão, dum amor de ordem principalmente estética e de gosto, dum amor físico, e dum amor baseado na vaidade. Esta distinção dificilmente pode utilizar-se, pois baseia-se, em parte, em elementos periféricos que aparecem disjuntos de toda a experiência profunda, no momento em que um deles, não importa qual, se torna o fator verdadeiramente predominante; trata-se, em parte, simplesmente de distinguir os diferentes aspectos do fenômeno erótico tomado no seu conjunto. O amor que pode interessar ao nosso estudo é essencialmente o amor-paixão — pois este, afinal, é o único que merece o nome de amor. A este tipo de sentimento poderia aplicar-se a definição de Bourget de que «existe um estado mental e físico durante o qual tudo fica obliterado em nós, no nosso pensamento, no nosso coração e nos nossos sentidos. Chama-se amor a este estado» ([1]). O amor físico no sentido indicado por Stendhal pode apresentar-se como uma variedade distinta de amor, com a condição de se pressupor um processo de dissociação e de «primitivização», e constitui, em geral, parte integrante do amor--paixão. Considerado separadamente representa o limite inferior deste último, conservando, sempre, porém, a sua natureza.

De um modo geral, importa-nos fixar aqui este ponto fundamental: a diferença entre a nossa concepção e a concepção «positivista» está na interpretação diferente, não física ou biológica, do significado da união sexual, porque à parte este fato nós vemos igualmente nesta união o fim essencial e a conclusão de toda a experiência baseada na atração entre os sexos, o centro de gravidade de cada amor.

No amor, as afinidades ideais, a devoção e a afeição, o espírito de sacrifício, as manifestações elevadas do sentimento, podem representar um papel importante; contudo, do ponto de vista existencial, tudo isto representa qualquer coisa de «diferente», ou qualquer coisa de incompleto se, em contrapartida, não existir essa atração que costuma chamar-se «física» e cuja conseqüência é a união dos corpos e o traumatismo do ato sexual. É neste momento que se obtém, por assim dizer, o *precipitado,* a passagem ao ato e à consumação num ponto culminante ou *climax,* que é o seu *terminus ad quem* natural, de todo o conjunto da experiência erótica propriamente dita. Quando através da atração «física» surge o impulso sexual, movem-se, no ser, os estratos mais profundos, camadas estas existencialmente elementares em relação ao simples sentimento. O amor mais elevado entre os seres de sexo diferente é, de certo modo, irreal, sem essa espécie de curto-circuito cuja forma de aparição mais grosseira é o *climax* do orgasmo sexual, competindo-lhe, contudo, delimitar a dimensão transcendente e não individual do sexo. É verdade que

---

[1] P. BOURGET, *Physiologie de l'amour moderne,* Paris, 1890. Como corolário (ibid.): «O amante que no

um amor puro pode também transcender o indivíduo — através, por exemplo, da dedicação contínua e absoluta e de toda a espécie de auto-sacrifício; porém, somente como uma disposição espiritual que só poderá frutificar concretamente num outro plano: não numa experiência através dum ato, não numa sensação, mas quase que numa fratura real do ser. No domínio a que nos referimos, as camadas profundas do ser só são, repetimo-lo, atingidas e ativadas da união efetiva dos sexos.

Por outro lado, o fato de estarem geralmente ligadas à sexualidade a simpatia, a ternura e outras formas de amor «não material», não representa muitas vezes senão sublimações, transposições ou desvios regressivos infantis — e esta é uma idéia que podemos inscrever no ativo das pesquisas psicanalíticas e que não devemos esquecer.

Deveremos, todavia, tomar posição contra a concepção que considera a passagem do amor sexual ao amor de características principalmente afetivas e sociais, baseado na vida a dois, com matrimônio, família, descendência, etc., como um progresso e um enriquecimento. Existencialmente, tudo isto não apresentará um sinal mais, mas sim um sinal menos, ou seja, uma queda intensa de nível. Nestas formas perde-se, ou mantém-se somente por reflexo, o contato, embora obscuro, com as forças primordiais. Como veremos adiante, um amor colocado neste plano — o plano nietzschiano «demasiadamente humano» — não passa dum sucedâneo. Com ele o homem cria, do ponto de vista metafísico, uma solução ilusória para essa necessidade de confirmação e de integração ontológica que constitui o fundo essencial e inconsciente do impulso do sexo. Schiller escreveu: «A paixão passa, o amor deve ficar.» Não poderemos ver nisto senão um *pis-aller* ([2]) e um dos dramas da condição humana, pois só a paixão poderá conduzir ao «momento fulgurante da unidade».

5. — O Eros e o instinto de reprodução

As considerações que acabamos de tecer destinam-se a indicar o nível de intensidade da experiência erótica, o qual pode, se excluirmos as formas desagregadas ou incompletas desta experiência, apresentar verdadeiro interesse para o nosso estudo. Quanto ao restante, assim como tomamos posição contra a sexologia de orientação biológica apresentando uma crítica que será desenvolvida mais adiante, também, e para evitarmos qualquer equívoco, acusaremos de erro todos aqueles que, recentemente, quase que num regresso à polemica de Rousseau contra a «cultura» em nome da «natureza», se puseram a pregar uma espécie de nova religião naturalista do sexo e da carne. O representante mais característico desta tendência é D. H. Lawrence. O seu ponto de vista pode resumir-se nas palavras de Aldous Huxley, em «Ponto e Contraponto», postas na boca de Campion, o qual afirma não serem os apetites e os desejos «naturais» que tornam os homens tão bestiais —

---

amor procura algo mais, desde o interesse à estima, não é um amante.»

[2] Em francês, no original *(N. T.)*

acrescentando: «não, bestiais não é a palavra adequada, porque implica uma ofensa aos animais — digamos antes: humanamente maus e viciosos em demasia»: «é a imaginação, é o intelecto, são os princípios, a educação, a tradição. Deixai os instintos entregues a si próprios e eles pouco mal farão». Os homens são, assim, considerados na sua maioria como pervertidos que estão «longe da norma central da humanidade» quer quando excitam a «carne», quer quando a renegam pelo espírito. Lawrence acrescentou por conta própria: «A minha religião é a fé no sangue e na carne, que são mais sensatos do que o intelecto ([3]).» O que é, todavia, singular é que Lawrence escrevesse palavras tão pouco banais como as seguintes: «Deus pai, o impenetrável, o desconhecido, nós trazemo-lo na carne e encontramo-lo na mulher. Ele é a porta pela qual entramos e saímos. Através dela voltamos ao Pai, mas fazemo-lo como aqueles que assistiram cegos e inconscientes à transfiguração»; existem, além disso, certas intuições acertadas relativamente à união que se realiza através do sangue. Aceitando o ponto de vista acima expresso cairemos, ao contrário, num equívoco desagradável, fazendo duma mutilação um ideal de salvação. Teve razão Péladan quando escreveu: «No amor, o realismo não vale mais do que na arte. A imitação da natureza, no plano erótico, torna-se a imitação do animal ([4]). Qualquer naturalismo tomado neste sentido só pode, com efeito, significar uma degradação, porque aquilo que para o homem, na sua condição de homem, deve ser considerado natural, não o é de forma alguma quando este termo se aplica aos animais; é-o, ao contrário, na conformidade ao *seu* tipo, ao lugar que lhe compete na hierarquia global dos seres. Assim, aquilo que no homem define o amor e o sexo é um conjunto de fatores complexos que em casos determinados compreende mesmo o que, julgado segundo um critério animal, poderá parecer perversão. Para o homem, e no sentido das palavras de Campion, ser natural equivale somente a desnaturar-se. O sexo tem no homem uma fisionomia específica. Ele até já está liberto em larga medida — que é tanto maior quanto mais o indivíduo é diferenciado — dos vínculos e dos períodos de cio que se observam na sexualidade animal (onde, de resto, e não sem razão, se verifica uma maior intensidade nas fêmeas do que nos machos). O homem pode, em qualquer momento, desejar e amar—e esta é uma característica *natural* do *seu* amor. Não é, de forma alguma, um fato artificial de «corrupção» derivado dum «desvio da natureza».

Dando um passo em frente, diremos que o fato de incluir o amor sexual nas necessidades *físicas* do homem deriva, igualmente, dum equívoco. Efetivamente, não existe nunca no homem um desejo sexual físico; o seu desejo é, na sua substância, sempre psíquico, e o desejo físico não passa de uma tradução e uma transição daquele. É nos indivíduos mais primitivos que este circuito se fecha rapidamente, pois

---

[3] Cfr. H. T. MOORE, *D. H. Lawrence's letters to Bertrand Russel,* ed. Gotham Book Mart, especialmente a carta de 8 de Dezembro de 1915

[4] PÉLADAN, *La science de l'amour,* pág. 210.

na sua conseqüência está presente unicamente o ato terminal do processo, como que uma concupiscência carnal, acre e co-ativa, inequivocamente ligada a condicionalismos fisiológicos, e, em parte, também a condicionalismos de ordem genérica que estão em primeiro plano na sexualidade animal.

Convém, neste ponto, submeter a uma crítica adequada a mitologia que a sexologia corrente emprega ao falar num «instinto de reprodução», indicando este instinto como o fato primeiro de todo o erotismo. O instinto de conservação e o instinto de reprodução seriam as duas forças fundamentais ligadas à espécie, atuando tanto no homem como nos animais. O limite duma teoria insípida e desinteressante é demonstrado por esses biólogos e psicólogos positivistas que, como o próprio Morselli ([5]) chegaram a subordinar um instinto ao outro, pensando que o indivíduo se alimenta e luta pela conservação somente porque deve reproduzir-se, sendo o fim supremo a «continuidade da vida universal».

Não se trata aqui de nos determos na análise do «instinto de conservação» e de demonstrar a sua relatividade, nem de lembrar quantos impulsos podem, no homem tomado como tal, neutralizar ou contradizer este instinto, a ponto de conduzir à sua destruição ou a comportamentos que dele se abstraem completamente e que nenhuma relação têm com as «finalidades da espécie». Em certos casos é precisamente o outro instinto, o pretenso instinto de reprodução no homem ou na mulher, que pode desempenhar, entre outros, este papel neutralizante ao impedir que se pense na própria saúde ou conservação.

Quanto ao «instinto de reprodução», representa uma explicação absolutamente abstrata do impulso sexual, dado que, psicologicamente, isto é, em relação aos dados imediatos da experiência individual vivida, essa explicação é destituída de qualquer fundamento. No homem, o instinto é um fato consciente. Mas o instinto de reprodução é inexistente como conteúdo da consciência; o momento «genésico» não figura, de modo algum, no desejo sexual como experiência, nem nos seus desenvolvimentos posteriores. O conhecimento de que o desejo sexual e o erotismo, quando conduzem à união do homem com a mulher, podem dar origem à procriação dum novo ser, não passa de um conhecimento «a posteriori», isto é, resulta dum exame exterior daquilo que a experiência, em geral, apresenta com grande freqüência em termos de correlações constantes: correlações no que se refere à fisiologia do ato sexual, como às suas conseqüências possíveis. Isto é confirmado pelo fato de algumas populações primitivas, que não estiveram sujeitas a qualquer exame desta ordem, terem atribuído o nascimento dum novo ser a causas sem qualquer relação com a união sexual. Está, todavia, perfeitamente certo daquilo que Klages escreveu: «É um erro, é uma falsificação deliberada chamar instinto sexual ao instinto de

---

[5] E. MORSELLI, *Sessualità umana,* Milão, 1944.

reprodução. A reprodução é um efeito possível da atividade sexual, mas não está de modo algum compreendida na experiência vivida da excitação sexual. O animal ignora-a, só o homem a conhece» ([6]), tendo-a em mente não quando *vive* o instinto, mas quando o subordina a um fim. Será inútil recordar quão numerosos são os casos em que a fecundação da mulher amada não foi nem procurada nem de modo algum desejada. Ridículo seria, pois, se pretendêssemos associar o fator «genésico» às grandes figuras de amantes da história ou da arte, àquelas que são habitualmente consideradas como os modelos mais elevados do amor humano: Tristão e Isolda, Romeu e Julieta, Paolo e Francesca, e outros, e nos fossem apresentados em situações de perfeita felicidade, com um filho, ou coroados até de numerosa prole. Um personagem de Barbey d'Aurevilly afirmava a propósito dum casal de amantes que nunca teve filhos: «Amavam-se de mais. O fogo devora, consome e nada produz.» Interrogada se teria pena de não ter filhos, a mulher respondeu: «Não, não quero! Os filhos só servem para as mulheres infelizes.»

A verdade encontra-se nestas palavras cheias de humor expressas por alguém: «Ao acordar na presença de Eva, Adão não se põe a gritar como o obrigaria a fazer qualquer senador contemporâneo: "Esta é a mãe dos meus filhos, a deusa do meu lar!" E até quando o desejo de ter filhos representa um papel fundamental no estabelecimento de relações entre o homem e a mulher, verificamos que entram em jogo neste caso considerações baseadas na reflexão e na vida social, não sendo possível considerá-lo como um instinto a não ser no sentido muito especial, metafísico, de que adiante falaremos (cf. pág. 84 e ss.). Mesmo no caso em que um homem e uma mulher se unem para dar à luz um filho, não é decerto esta idéia que os obceca no momento da união, não é ela certamente que os excitará e exaltará no ato sexual ([7]). Poderá ser que no futuro as coisas se passem de outro modo e que, em homenagem à moral social, ou até à moral católica, se procure, na tendência que tem por limite a fecundação artificial, reduzir ou simplesmente eliminar o fator irracional e perturbador constituído pelo puro fato erótico: neste caso, porém, ainda menos se deverá falar de instinto. O fato verdadeiramente importante é a atração que nasce entre dois seres de sexo diferente, com todo o mistério e toda a metafísica que isso implica; é o desejo que um sente pelo outro, o impulso irresistível para a união e a posse, no qual atua, obscuramente — como já indicamos e como veremos mais em pormenor — um impulso ainda mais profundo. Em tudo isto a idéia de «reprodução»

---

[6] L. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros,* Iena, 1930, pág. 25.

[7] Os casos em que, juntamente com uma sacralização das uniões, se tendia nas civilizações antigas para uma fecundação desejada e consciente, ligada a estruturas simbólicas e a fórmulas evocatórias (como por exemplo na Índia e no Islã) constituem uma exceção. Voltaremos a este assunto em capítulos posteriores. Contudo, também nestes casos se faziam, no próprio mundo clássico, distinções não somente entre as uniões que tendiam para este fim e as outras, como também entre as mulheres a utilizar num caso e nos outros. São atribuídas a Demóstenes as seguintes palavras no discurso que proferiu contra Neera: «Temos as heteras para a voluptuosidade, as concubinas para a cura diária do corpo, as mulheres para nos darem filhos legítimos e nos cuidarem fielmente da casa.»

está totalmente excluída como fator de consciência.

Será oportuno citar neste contexto algumas observações pertinentes feitas por Solovieff. Este autor chamou a atenção para o erro em que incorre aquele que pensa ter o amor sexual a sua razão de ser precisamente na multiplicação da espécie, não servindo senão de veículo para tal. Muitos organismos, tanto do reino animal como do vegetal, multiplicam-se de modo assexuado: o fator sexual intervém não na multiplicação dos organismos em geral, mas sim na dos organismos superiores. Eis porque o «sentido da diferenciação sexual (e do amor sexual) não deve ser procurado na idéia da vida da espécie e da sua multiplicação, mas tão somente na idéia de organismo superior». E ainda «quanto mais se sobe na escala dos organismos, tanto mais decresce o seu poder de multiplicação e aumenta a força da atração sexual... Finalmente, no ser humano, a multiplicação verifica-se em menores proporções do que no restante reino animal, enquanto que o amor sexual atinge a máxima importância e intensidade,>. Parece, pois, que «o amor sexual e a multiplicação da espécie estão em razão inversa: quanto mais forte é um dos dois elementos, tanto mais fraco é o outro» — e ao considerarmos as duas extremidades da vida animal, se no limite inferior encontramos a multiplicação, a reprodução sem qualquer amor sexual, no limite superior, no vértice, encontrar-se-á um amor sexual cuja existência, como verificamos há pouco, é possível a par duma exclusão completa da reprodução em todas as formas de grande e intensa paixão ([8]). Verifica-se constantemente que «a paixão sexual comporta quase sempre um desvio do instinto... por outras palavras, nessa paixão a reprodução da espécie é, de fato, quase sempre evitada ([9])». Isto significa que se trata aqui de dois fatos diferentes, o primeiro dos quais não pode ser apresentado como meio ou instrumento do outro ([10]). Nas suas formas típicas superiores o *eros* tem um caráter autônomo, imprevisível, cuja autonomia não fica prejudicada por tudo quanto, no domínio do amor físico, possa ser exigido materialmente para a sua ativação.

6 — O mito do «gênio da espécie»

É singular que Schopenhauer, numa das raras tentativas feitas nos tempos modernos para esboçar uma metafísica do amor sexual, se tenha baseado no equívoco que acabamos de denunciar. Para poder sustentar a idéia de que o fim essencial do amor é a procriação, a «formação da próxima geração», Schopenhauer

---

[8] V. SOLOVIEFF, *Le sens de l'amour,* Paris, 1946, págs. 7 a 11.

[9] A. Joussain, *Les passions humaines,* Paris, 1928, págs. 171-172.

Confirma-se, por outro lado, a existência muito freqüente de esterilidade nas mulheres hipersexuais, até no plano cruamente fisiológico: a análise da substância que, nesses casos, evita a fecundação durante o ato sexual serviu, recentemente, de base para a preparação duma das variedades do soro na profilaxia anticoncepcional (cfr. A. Cucco, *L'amplesso e la frode,* Roma, 1958, págs. 573 e ss.).

[10] V. SOLOVIEFF, *op. cit.,* pág. 11.

teve de fazer intervir um mítico «gênio da espécie» que provocaria a atração entre os sexos e determinaria secretamente as escolhas sexuais, sem que os indivíduos disso tivessem consciência, enganando-os até, e utilizando-os como simples instrumentos. «Que seja gerada uma criança — dizia Schopenhauer ([11]) — eis o verdadeiro fim de todo o romance de amor, mesmo quando os protagonistas não têm desse fato qualquer consciência: o modo como o fim é atingido é secundário. «Diríamos, com mais propriedade, que o fim seria a procriação de um novo ser o mais próximo possível do tipo puro e perfeito da espécie, capaz de sobreviver; assim, a «espécie» levaria cada homem a escolher a mulher mais apta a preencher esta finalidade biológica, fazendo-a assemelhar-se ao seu ideal, revestindo-a duma auréola de beleza e sedução, levando-o a imaginar o prazer da sua posse como a essência de toda a felicidade e como a finalidade da vida. «O melhor para a espécie encontra-se ali onde o indivíduo pensa encontrar o máximo prazer.» Deste modo, tanto a beleza feminina como o prazer seriam ilusões, atrativos, com os quais o «gênio da espécie» jogava, enganando o indivíduo. «Esta é a razão pela qual — diz Schopenhauer ([12]) — todo o amante se sente desiludido após atingir o seu fim, ou seja, a satisfação sexual, pois desfez-se a ilusão com que a espécie o enganou e seduziu.»

Veremos, em seguida, num contexto diferente, o que há de aproveitável neste tipo de idéias. Trata-se, porém, na sua essência, de puras especulações à margem do darwinismo, cuja unilateralidade e abstração são manifestas. Em primeiro lugar deveria inserir-se todo este mecanismo de finalidade biológica no inconsciente (assim como o fez E. Von Hartmann, usando da maior clareza ao retomar e desenvolver com coerência as teorias de Schopenhauer); tratar-se-ia dum instinto absolutamente inconsciente, impelindo o homem para a mulher (ou vice-versa), que apresentava as qualidades mais aptas para melhor reproduzir o tipo da espécie, porque, novamente o afirmamos, nada de semelhante está presente na consciência daquele que ama e deseja. O fato elementar constituído pela atração dos sexos e pelo fluido-embriagador que se estabelece diretamente entre homem e mulher ignora completamente este instinto e a sensatez que nele se oculta. Como em breve veremos, ao considerá-lo do exterior, isto é abstraindo de todo o fato introspectivo, o problema das escolhas sexuais é bem mais complicado do que o que tinham imaginado os partidários da teoria da «seleção natural». Ao desviar o exame do domínio dos dados da consciência para o âmbito da experiência, uma observação assaz banal dir-nos-á que no domínio do sexo se produz qualquer coisa de parecido com o que se passa no domínio alimentar. Um homem que não seja primitivo não escolhe ou prefere simplesmente os alimentos que o organismo pode considerar como os que melhor lhe convêm, isto sucede não porque o homem seja «depravado» mas simplesmente porque é homem.

---

[11] A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* II, cap. IV, (Metaphysik der Geschlechtsliebe), ed. Cotta, Berlin-Stuttgart, ver cap., VI págs. 88-89.
[12] Idem, págs. 90 e ss., 96.

Isto no plano superficial. Poderemos, ainda, citar numerosos casos em que uma atração intensa, mesmo «fatal», se gerou entre seres que de forma alguma representam um *optimum* para fins de procriação conformes à espécie; por isso, o impulso schopenhauriano, mesmo relegado para o inconsciente, surge-nos relativa ou totalmente inexistente. Trata-se, pois, de algo diferente: com base na teoria finalística mencionada, deveria em rigor encontrar-se uma sexualidade reduzida nos exemplares menos nobres da espécie humana, e no entanto é neles que, embora sob formas primitivas, ela é maior, sendo tais exemplares os mais fecundos. Poderia, de fato, dizer-se que o «gênio da espécie», com as suas manhas ocultas e as suas armadilhas, é bastante inábil e precisa muito de se aperfeiçoar, ao considerarmos que através do amor físico o mundo está povoado essencialmente de subprodutos da espécie humana. Será necessário lembrar, por outro lado, que segundo as constatações da genética, os caracteres psicossomáticos dependem duma dada combinação dos cromossomas dos genes dos dois genitores, cromossomas esses que são portadores de fatores hereditários complexos e remotos, os quais não podem transparecer no seu fenótipo e nas suas qualidades visíveis. Assim, deveria admitir-se, em rigor, que as qualidades visíveis e aparentes — a beleza, formosura, força, saúde, etc. — Não são determinantes nas escolhas sexuais interpretadas dum modo finalístico, mas que o «gênio da espécie» faz nascer no homem o desejo pela mulher que possuir os cromossomos mais adequados. Uma hipótese tão absurda pouco nos avançaria, pois acresce que, depois de se ter dado a fecundação, seria ainda preciso saber quais os cromossomos masculinos e quais os femininos iriam prevalecer e unir-se em detrimento da metade restante, a fim de formar um novo ser. No estado atual do conhecimento biológico tudo isto continua envolto em mistério e surge quase que por mero acaso.

Pondo este problema de lado, verificamos ser um fato que nos casos de paixão mais veemente e no erotismo dos homens mais diferenciados (nos quais deveremos procurar a verdadeira normalidade, a normalidade no sentido superior, aquilo que é típico para o homem tomado como tal) raramente podemos descobrir, mesmo em retrospectiva, o crisma do «finalismo biológico». As uniões destes seres são, com freqüência, e não casualmente, estéreis. A razão é que o homem *pode* sem dúvida acabar no demonismo do *bios e* deixar-se arrastar por ele, embora não natural, antes acidentalmente. É também neste enquadramento que tem lugar, em geral, a procriação, a reprodução física. No homem propriamente dito há qualquer coisa de não biológico que ativa o processo do sexo no momento em que atinge e movimenta o elemento físico conduzindo à fecundação. O instinto da procriação é um mito, sobretudo se o considerarmos à luz do finalismo seletivo imaginado pelos darwinistas ou por Schopenhauer. Não existe nenhuma ligação direta, isto é, vivida, entre o amor e a procriação.

Finalmente, constitui uma afirmação assaz banal, porém válida, contra o finalismo biológico, a de dizer que o próprio amor físico engloba fatos múltiplos que não podem explicar-se através deste finalismo e que, por conseguinte, deveriam ser considerados como supérfluos e irracionais. Em vez disso, estes fatos constituem parte integrante da experiência erótica humana, ao ponto de a união física pura poder perder para o homem uma grande parte do seu interesse, não se concretizando até em certos casos ou esvaziando-se de sentido e tornando-se completamente primitiva. Bastará mencionar o ato de beijar, que a natureza e a «espécie» de modo algum exigem como elemento necessário aos seus fins. E se existem povos que não conheceram o beijo na boca ou o conheceram somente em épocas recentes, neles se encontram, todavia, equivalentes tais como o «beijo olfativo», o contato frontal, etc., atos que, como o próprio beijo, têm uma finalidade erótica e não biológica. Assim como ao beijar uma mulher se verifica o misturar ou o aspirar dos hálitos, estes atos têm por objetivo real um contato «fluídico» que exalta nos amantes o estado elementar determinado pela polaridade dos sexos. Será igualmente válida uma consideração do mesmo tipo relativa ao frenesi manifestado pelos amantes em estender e multiplicar as superfícies de contato dos seus corpos durante o ato sexual, como que no vão impulso de se interpenetrar ou de aderir de forma absoluta (segundo a imagem de Colette, «como as duas metades dum animal que procuram reunir-se»). Não vemos que finalismo biológico possa ter para a espécie o que acabamos de mencionar, pois esta poderia contentar-se com um ato simples estreitamente localizado: contudo estes e outros aspectos do próprio amor físico profano apresentam um conteúdo simbólico particular, se o considerarmos do ponto de vista que iremos expor em seguida.

7. — O «Eros» e a tendência para o prazer

Deve, pois, reconhecer-se uma prioridade ao impulso elementar que impele o homem para a mulher, bem como a sua realidade perante a biologia; tal não deverá, porém, dar origem a equívocos no sentido oposto.

E, no entanto o que se passa, por exemplo, com a teoria que coloca a tendência para o prazer na base do instinto sexual. Na maioria dos casos, pode sem dúvida reconhecer-se que quando um homem se sente atraído por uma mulher e a deseja, em lugar de se esforçar por descobrir as qualidades através das quais ela lhe poderá garantir progenitura mais adaptada ao finalismo da espécie, tentará avaliar o «prazer» que ela poderá dar-lhe, antecipadamente a expressão do seu rosto e do seu comportamento em geral durante o clima do ato sexual. Necessário será, contudo, dizer que quando tudo isto adquire um caráter demasiado consciente se afasta por outra via da normalidade do *Eros.* Todos os casos de paixão e de inclinação profunda tendem, no seu desenvolvimento natural, para aquilo a que se chama «prazer», não o considerando, porém, como objetivo pré-ordenado e separado. Quando isso sucede,

poderá com razão falar-se de luxúria e libertinagem — correspondendo estas direções a dissociações, degenerescências e «racionalizações» do amor físico. A «idéia» do prazer não é motivo dominante na «normalidade» do *eros*, existindo contudo o impulso que, despertado em dadas circunstâncias pela polaridade sexual, provoca só por si um estado de *embriaguez* que termina na crise do «prazer», na união dos corpos e no orgasmo. Quem ama verdadeiramente tem, ao possuir uma mulher, tão pouco em mente a *idéia* do prazer como a de gerar um filho. O freudismo incorreu consequentemente num erro quando de início colocou o «princípio do prazer» — o *Lustprinzip — na* base não somente do *eros* mas de toda a vida psíquica humana. Nesta atitude o freudismo mostrava ser, simplesmente, um produto da época, pois é exatamente na forma dissociada do simples «prazer» que, nas épocas de decadência como a atual, se desenvolve principalmente um erotismo onde a sexualidade desempenha, em função desse prazer, o papel de uma espécie de estupefaciente, que de resto é usado de maneira tão profana como os estupefacientes verdadeiros ([13]). O freudismo viu-se, porém, constrangido em breve a abandonar a sua posição inicial. «Para lá do princípio do prazer» é justamente o título de uma obra posterior de Freud ([14]).

Esta ordem de idéias não deve portanto levar-nos a julgar cada *ars amandi* como depravada e decadente. Existiu efetivamente uma *ars amandi —uma* arte ou cultura do amor — que nem sempre se reduziu a um conjunto de expedientes e de técnicas em função da mera luxúria. Esta arte foi conhecida na antiguidade e ainda é praticada por alguns povos orientais. Neles existiram, contudo, mulheres que, peritas nessa arte, eram tão estimadas e respeitadas como aqueles que possuíam os segredos de outra arte qualquer e os sabiam aplicar. É notório que na Antiguidade Clássica as heteras fossem tidas em alta estima por homens como Péricles, Fídias, Alcibiades; Sólon mandou erigir um templo à deusa da «prostituição», o mesmo sucedendo em Roma com certas formas do culto de Vênus. No tempo de Políbio encontravam-se estátuas de heteras em templos e edifícios públicos, ao lado das de chefes militares e políticos. No Japão, algumas destas mulheres foram celebradas em monumentos. E como em qualquer outra arte veremos que, no mundo tradicional, será preciso supor relativamente à *ars amandi* a existência de uma ciência secreta, sobretudo nos casos em que se tem conhecimento de ligações de mulheres de posse dessa arte com determinados cultos.

Será, com efeito, difícil que se manifestem e desenvolvam as possibilidades superiores da experiência do *eros* quando permitimos que esta experiência se desenrole por si própria nas suas formas mais grosseiras, cegas e naturalmente

[13] H. MALRAUX, põe a seguinte frase na boca de um dos seus personagens: «Temos sempre necessidade de um tóxico. Este país (a China) tem o ópio, o Islão tem o haxixe e o Ocidente a mulher... O amor é pois o meio que o Ocidente utiliza de preferência.»
[14] S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips,* Leipzig-Wien, 1921

espontâneas. A questão essencial será a de verificar se, ao desenvolverem-se na experiência erótica as formas-limite de sensações de que é susceptível, se mantém e até predomina a dimensão mais profunda do *eros,* ou se as suas formas degeneram numa procura libertina e exterior do «prazer». Isto conduz-nos à definição de dois aspectos possíveis e bem definidos da *ars amandi.* Quase nem vale a pena mencionar que, no segundo caso, nos iludimos com freqüência acerca dos resultados: não existe qualquer técnica amorosa que no domínio do prazer propriamente dito possa conduzir a algo de interessante, intenso e de qualitativamente diferenciado, sem premissas de ordem interna e psíquica. Na presença destas, o contato de uma mão pode, por vezes, produzir uma excitação mais intensa do que a manipulação hábil das «zonas erógenas». Voltaremos, porém, a analisar este assunto.

Veremos mais adiante que não foi sem razão que ao falarmos de «prazer», quando se tratou de designar o que em geral intervém no acume do amor físico, colocamos essa palavra entre aspas. Entretanto, não será talvez inútil analisar certos pontos de vista sexológicos formulados relativamente a este assunto, para tentarmos libertar o domínio do *eros* de toda a explicação materialista.

8 — Sobre a «voluptuosidade»

Piobb ([15]) escreveu: «O espasmo (sexual) constitui um dos fenômenos que escapa à fisiologia propriamente dita, a qual se limita a constatar o fato e a mostrar o seu mecanismo nervoso.» Sendo assim, toda a tentativa de explicação «científica», ou seja, profana, do prazer está de antemão votada ao malogro. Neste campo, como em tantos outros, multiplicaram-se os equívocos derivados do fato de não se distinguir o *conteúdo* da própria experiência das condições que, em maior ou menor grau, são necessárias para que ela se verifique: em particular, quando estas foram estudadas no campo da fisiologia e não no da psicologia.

A teoria positivista do século XIX bateu o recordo da banalidade quando se baseou na seguinte teoria: «A necessidade genética pode ser considerada como uma necessidade de evacuação; a escolha é determinada por sensações que tornam a evacuação mais agradável ([16]).» O prazer seria, assim, provocado pela evacuação, isto é, pelo processo de emissão das secreções sexuais.

Poderia perguntar-se por que razão processos análogos, a começar pelo esvaziamento da bexiga durante a micção, não produzem igualmente prazer. Torna-se, além disso, evidente que esta teoria se poderia aplicar quando muito ao homem, pois na mulher o orgasmo sexual não está ligado a nenhuma ejaculação; nela, a aparição de secreções vaginais dá-se paralelamente ao estado geral de excitação

---

[15] P. PIOBB, Venus, *La déesse magique de la chair,* Paris, 1909.
[16] S. FERE, *L'instinct sexuel,* Paris, 1865, pág. 6.

erótica, e pode mesmo não se verificar; se está, por vezes, ligada na mulher à desintumescência, à descongestão sanguínea dos órgãos sexuais e se, em certos casos, pode coincidir com o momento da irroração espermática, noutros é independente e não passa do efeito terminal dum fato psíquico e nervoso.

Quer se trate do homem ou da mulher, existe também um outro fato a que os sexólogos, erradamente, prestaram pouca atenção: trata-se do prazer que se pode sentir durante o sonho e em todos os casos em que falta a contrapartida da ejaculação (isto é, quando a sensação não é acompanhada de polução). Alguns afirmam que este prazer tem, frequentemente, um caráter mais extático e omnipenetrante do que o prazer ligado ao ato físico (iremos ver porquê) ([17]). E se igualmente se afirmou que tanto nos homens como nas mulheres esse prazer se interrompe muitas vezes quando atinge um certo grau de intensidade, e que no mesmo instante a pessoa acorda, a interpretação exata deste conjunto será a de que a correlação habitual, predominante, entre o prazer e o ato físico levou automaticamente aquele que sonha para o plano físico, condicionado pela experiência de quando está desperto e interrompendo o processo psíquico. Em princípio, o prazer durante o sonho pode ser invocado como um dos argumentos que demonstram a possibilidade da existência de um processo erótico separado dos condicionalismos fisiológicos habituais. No caso dos homens, por exemplo, o prazer pode ser sentido em sonho, mesmo quando se esgotou a capacidade genésica por senilidade, ou quando se perdeu a capacidade ejaculatória devido a traumatismos; tudo isto constitui uma confirmação ulterior e segura da nossa tese.

Até nos animais se pode verificar que o impulso para o ato sexual não é susceptível de ser explicado da maneira vulgar que acima foi mencionada. Certas experiências praticadas inicialmente por Tarchanoff vieram demonstrar que, em certos casos, os vasos seminais do animal se encontravam vazios antes da cópula, que se foram enchendo gradualmente no decorrer do ato, e de tal modo que a relação de causa a efeito quase se inverteu: em lugar do impulso sexual ser determinado pelo estado de repleção e de tumescência dos órgãos, foi esse estado que lhe deu origem ([18]). Este fato ficaria ainda mais claramente confirmado se fossem realizadas experiências análogas com o homem. Foi já possível observar que nos indivíduos castrados, privados de glândulas seminais, se pode verificar uma anestesia sexual, existindo casos, porém, em que o desejo sexual subsiste e se exacerba. Por outro lado, conhecem-se exemplos de formas de desejo ultrapassando de tal maneira a necessidade de depleção que põem em funcionamento recursos extremos dos

[17] Este fato verifica-se sobretudo naqueles que não sonham, como a maioria, a preto e branco, mas *sim* a cores.

[18] Verificou-se também que em alguns animais a saturação hormonal, que é considerada por alguns como a causa da excitação sexual, apenas existe no momento do coito. Cf. A. HESNARD, *Manuel de sexologie,* Paris, 1951, pág. 65.

órgãos genitais, quase que violentando a natureza — e assim, no homem, a substância ejaculada acaba por ser mais sanguínea do que espermática. Conhecem-se igualmente casos em que uma intensidade extrema do desejo inibe a ejaculação em lugar de a provocar ([19]). (Voltaremos, porém, a considerar este assunto). Constitui, finalmente, uma experiência muito freqüente no amor-paixão o fato de, quando no ato sexual se esgotaram todos os recursos do processo físico, se achar que não bastou e se desejar mais, muito embora os condicionalismos fisiológicos e, em geral, os recursos da carne o não permitam: este fato provoca um sentimento de tortura.

Assim o próprio Havelock Ellis, após um exame às diferentes tentativas de explicação do fenômeno da «voluptuosidade», chegou à conclusão e teve de reconhecer que o impulso que conduz ao prazer é «de certo modo independente das glândulas seminais» e do estado em que se encontram ([20]). No campo físio-anatômico, a existência de centros sexuais cerebrais (de que Gall já falara) para além da espinal-medula e do sistema simpático, é geralmente admitida: pode ser considerada a contrapartida daquilo que, no homem, tem um caráter evidente, devido por exemplo ao papel fundamental que desempenha a imaginação, não somente no amor em geral mas no próprio amor físico, imaginação que acompanha, e até por vezes começa e ativa, todo o processo de cópula, do mesmo modo que noutros casos o pode também paralisar irremediavelmente.

Recorreu-se, no âmbito das pesquisas mais atuais, à teoria hormonal e tentou explicar-se a excitação sexual como o resultado de uma intoxicação hormonal; alguns quiseram mesmo encontrar nesta causa a base de toda a paixão. Para não cairmos num círculo vicioso, seria no entanto necessário esclarecer aqui de modo satisfatório e completo qual a causa da intoxicação hormonal, que poderá ser até um fato psiquicamente condicionado; e mesmo nos casos em que tal não sucedesse, de novo se deveria evitar confundir o que *favorece* uma experiência (considerada aqui precisamente como «saturação hormonal» ou «limite hormonal») com o que *determina* e constitui o seu conteúdo específico. Quanto ao condicionar, tomado simplesmente no sentido de favorecer, de fornecer um terreno adequado, a parte atribuída às hormonas poderá ser desempenhada por certas substâncias derivadas do álcool. Sabemos porém que a reação a estas substâncias depende de uma «equação pessoal», e o raciocínio causal seria portanto tão ingênuo como o de alguém que dissesse que o fato de abrir as comportas de uma barragem é a causa produtora da água que irá jorrar pela abertura.

---

[19] L. PIN, *Psicologia dell'Amore,* Milão, 1944, pág. 145: «0 sentimento eleva-se por vezes a um tal grau de intensidade que se transforma em sofrimento, exercendo até uma acção inibidora sobre o processo sexual.»

[20] H. ELLIS, *Studies in the psychology of sex,* V. III, Filadélfia, 1908, pág. 7. Cfr. HESNARD, *op. cit.,* pág. 13: «Poderá afirmar-se que a sexualidade no seu aspecto essencial, isto é, no seu aspecto psíquico, pode apresentar no homem um desenvolvimento considerável, prescindindo quase inteiramente da colaboração do sistema genital.»

Poderá inscrever-se no ativo da teoria psicanalítica da *libido* o fato de ter reconhecido o caráter psíquico autônomo, e a seu modo elementar, do impulso que tem a sua principal manifestação no desejo da união sexual. Também no domínio dos estudos psicanalíticos se considera como um fato que a relação da *libido* com os processos fisiológicos não é obrigatória; a possibilidade de deslocação das «cargas» da *libido é* confirmada clinicamente em múltiplos casos típicos, como, por exemplo, quando a sua concretização faz desaparecer sintomas mórbidos. Igualmente se verificaram estádios pré-genitais da *libido* e suas formas de satisfação, nos quais não existe uma relação com o processo fisiológico. O material assim recolhido constitui um argumento ulterior contra qualquer teoria fisiológica do impulso sexual, exceto no que se refere ao fato específico do «prazer», onde a teoria psicanalítica se apresenta como equivalente da de Féré, que já aqui tivemos ocasião de analisar. Tanto num caso como no outro, caímos em certa medida no erro de considerar cada forma de prazer como um fenômeno unicamente negativo, como o alívio resultante da cessação de um estado doloroso ou desagradável que o precedeu. Isto é evidentemente o que se pensa quando se reduz o prazer sexual ao puro sentimento de alívio de um sofrimento fisiológico derivado da tumescência dos órgãos, sentimento esse que se manifesta no momento da desintumescência, da depleção e da ejaculação. Analogamente, a psicanálise considera apenas os processos quase mecânicos e intermutáveis, em que o prazer seria o resultado da eliminação de um estado de tensão obtido por uma ou outra forma da descarga de uma carga coletiva da *libido (Besetzungsenergie).* Na língua alemã a palavra que designa principalmente a satisfação ou prazer sexual *(Befriedigung)* tem em si qualquer coisa de preocupante, pois contém igualmente o sentido de apaziguamento, como eliminação de um estado de tensão, de agitação, de excitação que tivesse dado origem a um sentimento desagradável. Se considerarmos a teoria por este prisma, de novo se poderá pôr a questão de saber se não estaremos perante um outro produto da época: uma vez que, num *eros* que se tornou primitivo e totalmente físico, será possível reencontrar o sentimento nestes termos simples de sexualidade e de «prazer» ([21]).

Poderemos resumir estas considerações dizendo que o desejo sexual é um fenômeno complexo, do qual o fato fisiológico constitui somente uma parcela; a excitação sexual essencialmente psíquica provoca a excitação física, pondo gradualmente em movimento todos os fenômenos fisiológicos que a acompanham mas que se encontram muitas vezes ausentes da excitação. Assim apenas uma metafísica e não uma psicologia ou uma fisiologia do sexo poderá clarificar este assunto. É contudo possível, atualmente, inferir já que a união física considerada separadamente não constitui senão o mecanismo sobre o qual se apóia e em que se

---

[21] Não poderá, assim, considerar-se um dito humorístico aquele que se põe na boca da jovem americana ao dirigir-se, depois do amplexo sexual, ao seu *partner* nestes termos: *Do you feel better now, darling?* (Sentes-te melhor agora, querido?)

move um processo de ordem superior que a engloba e considera como parte de um todo. Reduzido a este processo, o «prazer», considerado unicamente como satisfação grosseira e carnal em estreita dependência dos condicionalismos físicos que podem torná-lo «um atrativo para a procriação», deverá ser considerado como uma solução problemática.

9. — A teoria magnética do amor

Procederemos mais adiante a uma tentativa de exploração do significado transcendente do sexo. Por ora, é sobre um domínio intermediário que incidirá a nossa atenção, a fim de pormos em evidência o substrato elementar de cada *Eros;* será necessário, para tal, começarmos a utilizar as noções de «metafísica», tomando esta palavra no seu outro sentido: o conhecimento do lado hiperfísico, invisível, do ser humano.

Como já nos foi dado observar, o *Eros* não pode explicar-se nem pelo finalismo biológico, nem pelo impulso genésico, nem pela idéia separada do prazer como fim a atingir. Será necessário, para além de tudo isto, considerar o *Eros* como o estado diretamente determinado pela polaridade dos sexos, do mesmo modo que a presença de um pólo positivo e de um pólo negativo determina o fenômeno e tudo quanto se relaciona com um campo magnético. Quando se pensa poder explicar este fenômeno «magnético» elementar por meio de fatos empíricos materiais e até psicológicos não se faz mais na realidade do que supô-lo: o fenômeno deverá explicar-se por si, porque isso não só o condiciona como também o determina ([22]).

Esta não é uma especulação pessoal. Corresponde antes ao saber de tradições antigas. Podemos, por exemplo, referir-nos ao ensino tradicional do Extremo Oriente. Segundo esse ensino, das relações (mesmo sem contatos) de indivíduos dos dois sexos nasce, no mais profundo do ser de cada um, uma energia especial ou «fluido» imaterial denominado *tsing.* Deriva este fluido unicamente da polaridade do *yin* e do *yang* — termos a que nos referiremos mais adiante, mas aos quais podemos dar provisoriamente o significado de princípios puros da sexualidade feminina e masculina. Esta energia *tsing* é uma especificação da força vital radical *tsri,* e cresce proporcionalmente com o grau de sexualidade do homem e da mulher, ou seja, com o grau de *yang* e *yin* presentes num e no outro como indivíduos.

Esta especial força magnética induzida tem por contrapartida psicológica o estado

---

[22] Como tradução do reflexo do fato existencial poderemos citar as seguintes palavras postas por E. M. REMARQUE («Drei Kameradeu», Dusseldorf, 1955) na boca de um dos seus personagens: «Agora via, de repente, que poderia significar qualquer coisa para um ser humano pelo simples fato de me encontrar perto dela. Posto em palavras, isto parece extremamente simples, mas se se refletir, sentir-se-á que se trata de algo imenso, sem limites: de algo que nos poderá destruir e transformar completamente. Trata-se do amor, que é bem diferente.»

de vibração, de excitação difusa e de desejo próprios do *eros* humano. A intervenção deste estado dá origem a uma primeira deslocação do nível habitual da consciência individual da vigília. É este um primeiro estádio, que poderá ser seguido de outros. A simples presença da mulher perante o homem suscita o grau elementar da força *tsing* e do estado que lhe corresponde. Deverá, além disso, ver-se neste fato a base não moral mas existencial dos costumes de certas populações (também européias) em que sobrevive o sentimento da força elementar do sexo. Daí, por exemplo, a norma de «nenhuma mulher poder privar com um homem senão em presença de outro, principalmente se o primeiro é casado. Esta regra diz respeito a todas as mulheres, pois o sexo não tem idade, e infringi-la, mesmo da forma mais inocente, equivale a um pecado». O fato de um homem se encontrar sozinho perante uma mulher, mesmo sem ter com ela qualquer contato, vale como se tal contato houvesse acontecido. A essência de tudo isto reconduz-nos precisamente ao magnetismo elementar, ao primeiro grau do despertar da força *tsing* ([23]). 0 segundo grau, já mais intenso, surge com o contato físico em geral (desde a pressão das mãos e das carícias ao beijo e seus equivalentes ou desenvolvimentos). Chegamos ao terceiro grau, quando o homem penetra a mulher e é por ela abraçado, ou nos equivalentes desta situação. Na experiência amorosa corrente este grau é o limite do desenvolvimento «magnético». Não o é, porém, nas formas de sexualidade sacrais e evocatórias, ou na magia sexual considerada num sentido específico, onde intervêm ainda outros estádios. Os diferentes graus são acompanhados e prolongados por modificações «subtis», sobretudo na respiração e no sangue. O correlativo psíquico apresenta-se essencialmente como um estado de vibração e de «exaltação», no sentido próprio da palavra.

Poderá, assim, falar-se de uma *magia natural do amor* como de um fato hiperfísico absolutamente positivo, intervindo na própria vida da humanidade mais comum, mais materializada ou mais primitiva. E se os pontos de vista agora expostos podem não ser aceites pelo psicólogo moderno, eles são, contudo, confirmados pela sabedoria popular. Embora sem se ter uma idéia clara do conteúdo da expressão, reconhece-se em geral que a atração entre um homem e uma mulher nasce unicamente quando entre eles se estabelece «como que um fluido». Até os casos de um desejo brutal e imediato pela mulher deverão ser considerados em função de uma espécie de curto-circuito e de «queda de potencial» dessa relação fluídica não material, na ausência da qual falta também o arrebatamento entre um sexo e o outro, desde as suas formas mais grosseiras às mais sublimes e espiritualizadas. E se ainda se fala do *fascínio* de uma mulher, a utilização desta palavra leva-nos justamente, sem nos apercebermos, à dimensão mágica do amor: *fascinum* foi precisamente e termo técnico utilizado na

---

[23] Encontram-se em C. LEVI, *Cristo si e fermato a Eboli,* Turim, 1946, pág. 93, observações interessantes a este respeito e relativas a certas populações da Itália meridional. Também aqui se pode pressentir o fundo último *da* regra islâmica do *purdah,* isto *é, da* segregação feminina.

Antiguidade para uma espécie de encantamento e de sortilégio.

Uma concepção deste gênero fez, de resto, parte de uma teoria do amor professada no Ocidente até cerca do período da Renascença embora também fosse conhecida por outras civilizações, em especial pela islâmica. Encontrámo-la, por exemplo, exposta não só por Lucrécio e Avicenna, como também por Marsilio Ficino e Della Porta. Ficino diz-nos que a origem da febre amorosa está numa *perturbatio* e numa espécie de infecção do *sangue* processada nas mesmas condições que o «mau olhado», pois que provocada essencialmente por meio dos olhos e do olhar. Se aceitarmos esta explicação não no plano material mas no plano «subtil», veremos que é rigorosamente exata. O estado fluídico, a força *tsing* dos ensinamentos chineses acende-se inicialmente pelo olhar e invade em seguida o sangue. A partir deste momento, e num determinado sentido, o amante passa a trazer a amada no seu sangue e vice-versa, não obstante a distância que possa eventualmente separá-los ([24]). Para além das teorias, é a própria linguagem universal dos amantes que atesta espontaneamente este fato; «tenho-te no sangue», «sinto-te no meu sangue», «o meu desejo por ti queima-me o sangue», «I have got you under my skin», etc., são expressões conhecidas, extremamente correntes e quase estereotipadas; traduzem um fato muito mais essencial e positivo do que todos os que foram considerados pela sexologia corrente ([25]). Será necessário, todavia, lembrarmo-nos de que quando se fala de sangue nas tradições antigas se faz quase sempre referência a uma doutrina transfisiológica. A idéia tradicional ficará bem expressa nos termos que a seguir

---

[24] M. FICINO, *Sopra lo amore,* ed. Levasti, VII, 7: «É merecidamente que pomos a febre do amor no sangue.» Relativamente ao processo utilizado, cfr. VII, 4-7, 10, onde se deve, porém, pôr de lado a concepção ingênua de imagens quase que materialmente transportadas através do olhar de um ser para o outro. VII, II: No amor vulgar (que deve entender-se por amor corrente e em oposição ao amor platônico) «a agonia dos amantes dura tanto tempo quanto dura este mal (= *perturbatio)* introduzido nas veias pelo chamado mal do olhar». Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Magia naturalis,* 1, XV (Fedra, 251, a, b,). PLATÃO fala do «eflúvio da beleza que se recebe através dos olhos» e que, ao desenvolver-se, produz «um arrepio que se transforma em suor e num calor insólito». Este calor não deve entender-se no sentido simplesmente físico e deverá ser incluído na fenomenologia, já anteriormente mencionada, da «exaltação» erótica. Nela se baseia aquilo a que Kremmerz chamou justamente a «piromagia» cf. § 57.

[25] G. d'ANNuNzio *(II Piacere,* ed. it., pág. 69): «Parecia que entrara nele uma parcela da fascinação amorosa daquela mulher, assim como no ferro entra um pouco da virtude do íman. Tratava-se, verdadeiramente, de uma sensação magnética do prazer, uma destas sensações agudas e profundas que se experimentam quase que unicamente no início de um amor, que parecem não possuir um fundo físico ou espiritual, como sucede com todas as outras, mas se baseiam ao contrário num elemento neutro do nosso ser a que eu chamaria quase que intermediário, de natureza desconhecida, menos simples do que um espírito e mais subtil do que uma forma, onde a paixão se recolhe como que num receptáculo.» Pág. 87: «0 homem sentia a presença da mulher deslizar e misturar-se no seu sangue até ao ponto deste se tornar a vida dela, e o sangue dela a sua própria vida.» As percepções deste gênero tornam-se, frequentemente, mais distintas depois da união física, embora esta, se for conduzida de forma primitiva, as possa asfixiar. D. H. LAWRENCE escreve numa carta (MOORE, *op. cit.)* «Quando me uno a uma mulher a percepção através do sangue é intensa, suprema... Dá-se a passagem não sei exatamente de quê, entre o seu sangue e o meu, no momento da união. De tal modo que, mesmo que se afaste de mim, permanece entre nós esse modo de nos conhecermos através do sangue, mesmo que se tenha interrompido a percepção através do cérebro.»

transcrevemos, os quais poderão, contudo e de momento, parecer «sibilinos» ao leitor comum: «O sangue é o grande agente simpático da vida, o motor da imaginação; é o substrato animado da luz magnética, ou luz astral, polarizada nos seres vivos; é a primeira encanação do fluido universal; é a força vital materializada ([26]).»

Nos nossos dias, C. Mauclair, embora ignorando as teorias que acabamos de indicar, esboçou uma «teoria magnética do amor». Este autor observou que a teoria ajuda a superar a velha antítese entre o físico e o espiritual, entre a carne e a alma, antítese que é efetivamente inexistente na experiência erótica, tudo se passando num plano intermediário em que os dois elementos se fundem e renascem em função um do outro. (Que sejam os sentidos a acordar a alma, ou esta que acorda os sentidos, dependerá da constituição particular dos indivíduos; porém, em ambos os casos, o estado terminal contém os dois elementos fundidos num só, ao mesmo tempo os transcendendo). Esta condição intermédia poderá com propriedade denominar-se um estado «magnético» sentido diretamente. A hipótese magnética, diz-nos ainda C. Mauclair, é aquela que melhor explica o estado insólito de hiperestesia do casal exaltado pelo amor, confirmando a «experiência quotidiana de que o estado do amor não é nem espiritual nem físico e não pode ser incluído em nenhuma das categorias da moral corrente». Acrescenta que «as razões magnéticas são as únicas verdadeiras, mantendo-se secretas e sendo por vezes ignoradas mesmo por aqueles que amam, os quais não podem explicar as razões exatas do seu amor, e que, se forem interrogados, começarão por apresentar uma série de justificações... que não são mais do que razões subordinadas à razão essencial, que é inexplicável. Um homem não ama uma mulher por ela ser bela, agradável ou inteligente, graciosa ou prometendo uma forte, uma excepcional voluptuosidade. Todas estas explicações servem apenas para satisfazer a lógica corrente... O homem ama porque ama, para além de toda a lógica, e é precisamente este mistério que revela o magnetismo do amor ([27])». Lolli tinha já feito a distinção entre três espécies de amor: o amor «platônico», o amor sensual e físico e o amor magnético, dizendo que este derivava dos primeiros, era terrivelmente poderoso, invadia cada parcela do ser e tinha a sua sede principal na respiração ([28]). Na realidade, porém, este não é um gênero especial do amor, mas sim o fim último de cada amor.

Estas idéias poderão ser facilmente integradas nos ensinamentos tradicionais expostos há pouco, esclarecendo um fato que deveremos considerar elementar, isto é, primário no seu domínio (não o sendo senão para uma consideração propriamente metafísica do argumento): a estrutura «magnética» do *Eros*. E assim como não existe atração entre um homem e uma mulher quando entre os dois não se estabelece, de

[26] ELIPHAS LEVI, *La science des esprits,* Paris, 1865, pág. 213
[27] C. MAUCLAIR, *La magie de l'amour,* cit. págs. 50 a 53

fato ou potencialmente, uma espécie de «fluido», do mesmo modo o amor sexual cessará quando este magnetismo diminuir. Neste caso todas as tentativas para manter uma ligação amorosa serão tão vãs como aquela que pretendesse manter em movimento uma máquina quando faltasse a força motriz ou, para empregarmos uma imagem mais conforme ao simbolismo magnético, como as tentativas para manter um metal ligado a um ímã elétro-magnético quando a corrente criadora do campo magnético tivesse cessado. As condições exteriores podem manter-se imutáveis: juventude, boa presença, simpatia, afinidades intelectuais, etc. Todavia, quando o estado de magnetismo cessa, cessam também irremediavelmente o *Eros* e o desejo. E se não terminar tudo, se não desaparecer completamente o interesse de um ser pelo outro, é porque se passou do amor propriamente dito e total para relações baseadas na afeição, no hábito, em fatores sociais, etc. — o que representa não uma sublimação, mas sim, como já dissemos, um sucedâneo, um remedeio e, no fundo, uma *outra* coisa relativamente ao que está condicionado pela polaridade elementar dos sexos.

Importante será notar que se o fato magnético, ou mágico, ou de fascinação, surge espontaneamente entre os amantes, constitui também um hábito entre eles o de ativar, alimentar e desenvolver intensamente esta magia. É muito conhecida a imagem de Stendhal ([29]) a propósito da «cristalização» no amor: assim como os ramos nus de uma árvore se cobrem, por vezes, de cristais na atmosfera salina da região de Salzburgo, também o desejo do amante, ao concentrar-se na imagem da amada, se cristaliza à sua volta como uma auréola composta de todas as espécies de conteúdos psíquicos. Aquilo que, de um ponto de vista objetivo, toma o nome de fascinação magnética, poderá ser traduzido em termos psicológicos pelas expressões cristalização, monoideísmo ou imagem coativa — *Zwangsvorstellung.* E este um elemento essencial em toda a relação amorosa: o pensamento de um é absorvido de maneira mais ou menos obsessiva pelo outro, numa espécie de esquizofrenia parcial (do que, de resto, expressões correntes como «estar louco de amor», «amar loucamente», «estar louco por ti», etc. são involuntariamente muito elucidativas). Pin observa justamente que este fenômeno de concentração mental «é um fato mais ou menos automático, completamente independente da personalidade e da vontade. Qualquer pessoa, abúlica ou enérgica, sábia ou ignorante, pobre ou rica, ociosa ou ocupada, apaixona-se, sente que em dado momento se encontra literalmente presa a outra sem possibilidade de fuga. A concentração é, pois, um fenômeno de certo modo hermético ([30]) maciço, uniforme, pouco discutível, pouco racionalizável, pouco

---

[28] M. LoLLI, *Sulle passioni,* Milão, 1856, c. III.
[29] STENDHAL, *De l'amour,* I, 15: «Na minha opinião este termo exprime o fenômeno principal da loucura a que se chama amor.» «Entendo por cristalização uma espécie de febre da imaginação que torna um objeto, geralmente comum, irreconhecível e que o considera como que um ser separado.»
[30] E interessante observar que, sem o querer e sem se aperceber do seu alcance, um psicólogo tenha sido levado a empregar esta expressão.

modificável e extremamente tenaz» ([31]). Para os amantes, este fato serve de uma espécie de barômetro. O «pensas em mim?», «pensarás sempre em mim?», «pensaste em mim?», e perguntas semelhantes fazem parte da sua linguagem corrente. Deseja-se além disso que este fato não somente perdure, mas se intensifique, quase como se pudesse dar a medida do amor: e é hábito encontrar-se nos amantes expedientes de ordem diversa para alimentar e tornar a concentração o mais possível contínua. O «estás sempre no meu pensamento» é o correlativo do «tenho-te no sangue». Assim, inconscientemente, os amantes constroem uma verdadeira técnica que se insere no fato mágico primário provocando o seu desenvolvimento ulterior e tendo como conseqüência as variedades de «cristalização» stendhalianas. Andreas Capellanus, no seu *«Liber de arte amandi»,* tinha definido o amor como uma espécie de agonia derivada de uma meditação extrema sobre uma pessoa do sexo oposto.

Eliphas Levi, autor que, ao contrário daqueles que citamos anteriormente, declara, com ou sem razão, ser especialista das ciências mágicas e da Cabala, diz que o encontro da atmosfera magnética de duas pessoas do sexo oposto provoca uma completa embriaguez de «luz astral», cujas manifestações são o amor e a paixão. A embriaguez especial causada pela congestão da «luz astral» constituiria a base da fascinação amorosa ([32]). Estas idéias são extraídas das tradições a que já nos referimos e podem esclarecer um outro aspecto do fenômeno aqui considerado. A terminologia de Eliphas Levi manterá, porém, para o leitor corrente o seu caráter sibilino se não acrescentarmos algumas explicações.

A congestão da luz astral constitui a contrapartida objetiva daquilo a que chamamos «exaltação». «Luz astral» é o sinônimo de *Lux naturae,* termo empregado especialmente por Paracelso. *O âkâça* da tradição hindu, o *aor* do cabalismo e muitas outras expressões derivadas dos ensinamentos esotéricos têm o mesmo sentido. Em todas elas se faz alusão ao fundo hiperfísico da vida e da própria natureza, a um «éter vital» entendido como a «vida da vida» — nos *Hinos Orficos* (Inni Orfici) o éter é a «alma do mundo» de onde deriva toda a força vital. Relativamente à expressão *lux naturae,* poderá notar-se que é freqüente a associação entre luz e vida nos ensinamentos tradicionais dos mais diversos povos, encontrando-se também nas primeiras linhas do «Evangelho segundo S. João». O que nos interessa aqui é que esta «luz» pode, em certa medida, tornar-se objeto de uma experiência somente num estado de consciência que não seja o estado normal de vigília e correspondente àquele que no homem comum é constituído pelo sonho. Do mesmo modo que no sonho a imaginação atua no seu estado livre, também todo o desvio da consciência

[31] PIN, *Psicologia dell'amore,* cit. pág. 139, cfr. págs. 121-124. «Sabei que no momento em que eu me pudesse distrair, em que a vossa imagem desaparecesse por um instante, teria deixado de vos amar.» (Ninon de Lenclos, in B. DANGENNES, *Lettres d'amour,* Paris, s. d., pág. 55).
[32] *Dogme et Rituel, Haute Magie,* trad. it., Roma, págs. 58, 84.

causado por uma congestão ou embriaguez de «luz astral» comporta uma forma, a seu modo mágica, de imaginação.

Os fatos fundamentais anteriormente indicados deverão ser transpostos para este plano de fundo, por muito estranho que ele pareça àquele que só conhece as ciências de tipo moderno. Mais do que o pensamento, é esta imaginação magnetizada, ou «exaltação», que atua nos amantes.. Do mesmo modo que a expressão inglesa *«to fancy one another»,* isto é, estar apaixonado um pelo outro, é muito significativa, também a definição do amor dada por Chamfort: «O amor é o contato de duas epidermes e a permuta de duas fantasias», atinge involuntariamente qualquer coisa de essencial: pois enquanto o contato físico transporta a força despertada pela simples polaridade sexual a um grau de intensidade ulterior, a ação de duas fantasias ativadas pela «exaltação» e pela «embriaguez subtil» a um nível de consciência que difere já do nível da experiência normal de vigília constitui um fator importantíssimo. (Como iremos ver, a magia sexual operante baseia-se, entre outros, neste fato). Também aqui, são significativas as expressões da linguagem corrente dos amantes tomadas, geralmente, apenas pelo seu lado sentimental, romântico e gasto, embora se encontre nelas a associação freqüente entre sonhar e amar. A. Husson não se apercebeu certamente da verdade profunda que aflorou ao afirmar que os amantes vivem entre o sonho e a morte. «Sonho de amor», «sonhar contigo», «como um sonho», etc., são lugares-comuns sobejamente conhecidos. O aspecto «sonhador» é típico e muito freqüente nos apaixonados. A repetição estereotipada destas expressões de revistas de costureirinhas não conta. O conteúdo positivo, objetivo, é a sensação obscura, o pressentimento de um desvio do plano da consciência por «exaltação» — desvio ligado a várias graduações do *eros.* Estas expressões constituem, pois, «índices intersticiais» tão importantes como o fato de continuar a empregar-se, apesar de tudo, palavras como fascinação, fluido, *charme,* encantamento, etc. ao mencionar as relações entre os sexos. É evidente que todos estes fatos não seriam mais do que uma extravagância se o amor tivesse unicamente uma finalidade biológica.

10. — Os graus da sexualidade

Quando nos referimos aos ensinamentos do Extremo Oriente dissemos que o estado do *eros* nascia potencialmente da relação entre as qualidades *yang* e *yin* de dois seres humanos; a entrada em contato da «atmosfera magnética» de dois indivíduos de sexo oposto indicada por Eliphas Levi como causa desse estado, tem o mesmo significado. Será de todo o interesse aprofundarmos este ponto, que nos levará a considerar o problema das escolhas sexuais.

Os conceitos de homem e mulher de que nos servimos correntemente são mais que aproximativos: pouco ultrapassam um simples rótulo anagráfico. Os processos de

sexualidade têm, com efeito, graus múltiplos e não se é homem ou mulher com a mesma intensidade. Sabemos, do ponto de vista biológico, que nas primeiras fases embrionárias existe o androginato ou bis-sexualidade. Já Orchansky reconhecera que a glândula genital primitiva derivada do corpo de Wolff, era hermafrodita. Na formação de um novo ser, cada vez se torna mais precisa a ação de uma força que produza a diferenciação sexual da matéria orgânica; esta é a razão pela qual enquanto as possibilidades relativas a um sexo se desenvolvem, as do sexo oposto são eliminadas ou mantêm-se no estado embrionário ou latente, ou estão presentes em função daquelas que doravante predominam e que definem o tipo masculino ou feminino. Verificamos pois que existe uma analogia com o que se passa na ontogênese: assim como o processo de individualização do ser humano deixa atrás de si, em estado embrionário, as possibilidades a que correspondem as diferentes espécies animais, também o processo de sexualidade no homem e na mulher deixa atrás de si, igualmente em esboço ou em termos de rudimentos de órgãos atrofiados, as possibilidades do sexo oposto incluídas no estado originário (a existência em cada indivíduo dos complexos hormonais dos dois sexos, e, portanto, duma bissexualidade latente, é um exemplo do que atrás ficou dito).

Realizada a sexualidade, distinguem-se habitualmente caracteres sexuais de várias ordens: os caracteres primários, ligados às glândulas genitais e aos órgãos de reprodução; os caracteres secundários, que se referem aos traços somáticos típicos masculinos e femininos com as suas correspondências anatômicas e humorais; os caracteres terciários, que a maioria dos sexólogos relaciona sobretudo com a esfera psicológica do comportamento, das disposições mentais, morais, afetivas e similares do homem e da mulher. Tudo isto constitui um domínio de *efebos;* a base é, ao contrário, o sexo como força formadora diferenciativa.

Uma vez que, em biologia, o vitalismo de um Driesch e de outros autores adquiriu direitos de cidadania, deixará de ser considerado heresia o fato de nos ocuparmos de forças desta espécie. Retomou-se — foi necessário retomar — o conceito aristotélico de enteléquia, como princípio eurístico biológico — e a enteléquia é precisamente uma força formadora do interior, biológica e física, somente nas suas manifestações; é a «vida da vida». Antigamente era considerada como alma ou «forma» do corpo, possuindo assim um caráter hiperfísico, imaterial.

Parece portanto evidente que na base do processo da sexualidade existe uma enteléquia diferenciada que constitui a verdadeira raiz do sexo. Os diferentes caracteres sexuais primários, secundários ou terciários do homem ou da mulher, de que acabamos de falar, derivam daí e não passam de manifestações.

Ao procurar aprofundar o problema da diferenciação sexual, Weininger pensou na utilidade de retomar uma teoria defendida por Steenstrup que pressupunha a

existência nos indivíduos dos dois sexos de um plasma diferenciado, que ele próprio propunha se denominassem arrenoplasma e taliplasma: fato que tornaria o sexo presente em cada célula do organismo ([33]). Esta hipótese poderá ser ou não confirmada por estudos aprofundados de caráter biológico. De qualquer modo, e através dela, aplicou-se uma intuição indiscutivelmente exata a um plano errado, pois o substrato do sexo *é* superfísico, existe naquilo que, tal como os Antigos, denominamos a alma do corpo, esse «corpo subtil» intermediário entre a materialidade e a imaterialidade e que figura sob nomes diversos nos ensinamentos tradicionais vários povos (por exemplo, o *sûkshma-çarîra* dos hindus e o «corpo sideral» de Paracelso). Somos, de novo, levados a pensar em algo comparável a um «fluido» que envolve, penetra e qualifica o corpo do homem e da mulher dando um caráter sexual a todos os seus órgãos, funções, tecidos e humores, não somente nos aspectos físicos, mas também nos aspectos mais íntimos, como manifestação direta de uma enteléquia diferente. Se a diferença do plasma do homem e da mulher fosse real, poderia encontrar-se aí a sua origem. Assim, quando Weininger afirma que o sexo está presente em todas as parcelas do corpo do homem e da mulher, essa afirmação é verdadeira — na condição porém de não se limitar unicamente ao plano biológico. Com efeito, esse plano foi já ultrapassado quando este autor alega, como prova da tese que defende, que *cada* parcela do corpo de um dos sexos produz uma excitação erótica sobre o outro: para se poder explicar este fato terá necessariamente de entrar em jogo um fator hiperfísico.

Tudo isto nos faz aproximar do conceito dessa «atmosfera magnética entre indivíduos de sexo diferente» de que falamos já; em termos do Extremo Oriente, trata-se dos princípios *yang e yin* que penetram o ser interior e a corporeidade do homem e da mulher sob a forma de um fluido e de uma energia formadora elementar.

Um dos nomes dados ao «corpo subtil» é o de «corpo aromático». A relação com o olfato tem, como sabemos, bastante importância sexológica. É conhecido o papel que desempenha o suor em certos encantos populares ([34]). O olfato representa um papel ativo no magnetismo do amor físico e na «intoxicação fluídica» dos amantes. Julgou-se na Antiguidade, e entre certos povos primitivos pensa-se ainda, que o fluido de um ser o penetra a ponto de impregnar não só o corpo como o vestuário (com este fato se devem relacionar certos casos de «fetichismo do vestuário»). Daqui derivam práticas que permaneceram nos hábitos dos amantes e dos povos primitivos (nestes, aspirar o odor e levar consigo as roupas vestidas por aquele que se ama é como que um meio de manter as relações e a fidelidade quando duas pessoas são obrigadas a separar-se — nas Filipinas, por exemplo). Estas práticas apresentam um

[33] O. WEININGER, *Geschlecht und Charakter.* Wien, 1918, c. II, págs. 14 e sgs
[34] H. PLoss e M. BARTELS, *Das Weib in der Natur und Völkerkunde,* Leipzig, 1897, vo. I, pág. 469.

caráter supersticioso ou simplesmente simbólico apenas quando no olfato se despreza o fato psíquico que pode verificar-se paralelamente ao fato físico. O caso-limite é constituído por uma intoxicação erótica susceptível de produzir-se não só por intermédio do olhar como igualmente pelo olfato («Ele olhou-a e aspirou-a, ela olhou-o e aspirou-o» — Maugham) ([35]). Devemos contudo notar que a palavra *fascinum* teve na origem e literalmente uma relação particular com o mundo do olfato. Aqueles que possuem uma sensibilidade bastante apurada podem reconhecer o papel que desempenha nas relações amorosas uma espécie de vampirismo psíquico que se baseia, em parte, no fenômeno olfativo. Em termos puramente materiais e de secreções, os odores do homem e da mulher não são aqui considerados senão de um modo secundário: a possibilidade confirmada, se se trata de seres humanos, de um efeito psíquico correspondente, só pode ser explicada em função de uma contrapartida igualmente psíquica, «subtil». O fato apresenta-se, neste caso como em outros, com características notoriamente instintivas, mais grosseiras, mas muitas vezes também mais acentuadas, nas diferentes espécies de animais; aquilo que no homem, em princípio, pertence a um plano superior, «macroscopizou-se» e especializou-se numa animalidade, sob a forma de uma espécie de demonismo do *bios.* Poderá assim calcular-se a força que tinha uma antiga crença mexicana segundo a qual a procriação se deveria a uma mistura das respirações do homem e da mulher.

Após esta digressão, que nos parece não ter sido inútil, voltemos ao problema da sexualidade. Dissemos já que a sexualidade apresenta diferentes graus; de um modo geral, ao fato fisio-anatómico segundo o qual em cada indivíduo de um sexo existem também rudimentos do outro sexo corresponde a possibilidade de uma sexualidade incompleta. Esta é a razão por que existem seres que não são completamente homens ou mulheres, mas que possuem o caráter de graus intermédios. Isto significa que em cada indivíduo determinado as qualidades masculina e feminina estão igualmente presentes em doses diferentes, embora a força vital, o fluido do ser de um determinado sexo (na medida em que este apesar de tudo, lhe pertence), seja exprimindo-o em termos chineses, fundamentalmente *yang* ou *yin,* isto *é,* fundamentalmente qualificado segundo o princípio masculino ou feminino. O mérito de Weininger consistiu sobretudo em ter posto estes fatos em evidência e em ter igualmente formulado um critério metodológico correspondente: deve começar-se por

---

[35] Têm sido frequentemente citados os casos de Henrique III e Henrique IV de França, os quais se apaixonavam súbita e irresistivelmente pelas mulheres quando tivessem cheirado a sua roupa íntima; afirma-se, no caso de Henrique III, que a paixão que sentiu por Maria de Clèves foi assim originada e sobreviveu até depois da morte desta última.
Cfr. von KRAFFT-EBING, Psychopathia Sexualis, Stuttgart, pág. 25. Quando este autor duvida (pág. 18) que se possam verificar efeitos desta espécie ligados aos centros olfativos «nos indivíduos normais», é evidente que identifica os indivíduos normais com aqueles que possuem uma sensibilidade «subtil» muito reduzida. PLOSS-BARTELS (op, cit., v. I, pág. 467 e segs) faz igualmente alusão às crenças populares segundo as quais o odor do corpo (nós diríamos: do ser) duma pessoa pode exercer um efeito intoxicante sobre outra, se esta for do sexo oposto.

definir o homem e a mulher absolutos, o masculino e o feminino propriamente ditos, no estado puro, como «idéia platônica» ou arquétipo, de modo a poder-se determinar o grau de sexualidade efetiva daqueles que «grosso modo» se denominam homens e mulheres ([36]). Do mesmo modo, o estudo do triângulo abstrato tomado como pura entidade geométrica, poderá fornecer-nos dados susceptíveis de serem aplicados às numerosas formas triangulares da realidade, que são apenas aproximações do triângulo perfeito, permitindo-nos a sua distinção e classificação. A reserva que aqui devemos fazer e que iremos analisar mais adiante consiste em que, ao contrário do exemplo geométrico, o homem e a mulher absolutos não devem ser concebidos unicamente a título heurístico, como medidas abstratas para a masculinidade e feminilidade dos sexos, mas também em termos ontológicos existenciais e metafísicos, como, potências primordiais e reais, que embora possam apresentar nos homens e nas mulheres concretos um grau maior ou menor de manifestação, estão, contudo, sempre presentes indivisíveis e atuantes entre si.

De qualquer modo, exceto nos casos-limite (ou nas experiências-limite, e é muito importante sublinhá-lo), a imagem que nos fornecem qualquer homem ou mulher normais constitui uma dosagem diferente da qualidade masculina ou feminina pura. Daqui se extrai a primeira lei da atração sexual. Esta lei foi esboçada por Platão quando colocou na base dessa atração uma complementaridade para a qual utiliza a imagem do ξυμβολον ([37]), nome que designava um objeto partido ao meio e que era usado antigamente como sinal de reconhecimento entre duas pessoas, quando a parte que uma delas exibia se adaptava perfeitamente àquela que a outra conservava. Do mesmo modo, dizia Platão, cada ser traz em si um sinal próprio e procura, instintiva e incessantemente, «a metade que lhe corresponde e que apresenta os mesmos sinais», isto é, os sinais complementares que fazem coincidir as duas partes ([38]). Esta mesma idéia encontra-se de forma mais pormenorizada em Schopenhauer ([39]), para quem a condição da existência de uma forte paixão reside no fato de duas pessoas se neutralizarem reciprocamente, como um ácido e uma base quando formam um sal; assim, e uma vez que existem diferentes graus de sexualidade, esta situação verifica-se quando um dado grau de virilidade encontra um grau correspondente de feminilidade no outro ser. Weininger propôs, por fim, uma verdadeira fórmula para a primeira base da atração sexual ([40]). Partindo precisamente da idéia que, quando se toma como critério o homem e a mulher absolutos, se encontra geralmente um homem na mulher e uma mulher no homem, Weininger sustenta que se verifica a atração entre um tal homem e uma tal mulher quando ao adicionarmos as parcelas de masculinidade e de feminilidade presentes nos dois se

---

[36] WEININGER, *Geschlecht und Charakter,* cit., I, c. I (págs. 7-13).
[37] PLATAO, *O Banquete,* 191 d.
[38] Ibid.
[39] *Metaphysik der Geschlechtsliebe,* cit., pág. 102.
[40] Op. cit., I, c. III, págs. 31-52.

obtém como resultado o homem e a mulher absolutos. O homem que, por exemplo, tivesse três quartos de homem *(yang)* e um quarto de mulher *(yîn),* encontraria o seu complemento sexual natural numa mulher que tivesse um quarto de homem *(yang)* e três quartos de mulher *(yîn) e* sentir-se-ia irresistivelmente atraído, pois ao seu contato desenvolver-se-ia uma intensa força magnética, justamente porque a soma das parcelas restabeleceria na sua totalidade o homem e a mulher absolutos ([41]). São as tais parcelas que, na realidade, se encontram na base da polaridade primordial dos sexos e que provocam a primeira faísca do *eros:* pode afirmar-se que são elas que se amam e procuram unir-se em cada homem e em cada mulher. Daqui deriva a verdade da máxima de que todas as mulheres amam um só homem e todos os homens amam uma só mulher ([42]). A fórmula proposta por Weininger fixa, assim, um dos condicionalismos essenciais à escolha sexual quando entram em causa as camadas mais profundas do ser.

11. — Sexo físico e sexo interno

Torna-se pertinente fazer neste momento a seguinte consideração de princípio: sempre que não se tenham afirmado formas de uma superação efetiva da condição humana, deverá conceber-se o sexo como um «destino», como um fato fundamental da natureza humana. Existe-se apenas como mulher ou como homem. Este ponto de vista deve ser sustentado contra todos os que, nos nossos dias, pensam que ser homem ou mulher tem qualquer coisa de acidental e secundário relativamente ao fato da existência dos seres humanos em geral; que o sexo é uma diferença relacionada quase exclusivamente com a parte física e biológica da natureza humana, e que por esse motivo não poderá ter sentido nem implicações senão nos aspectos da vida humana que dependem desta parte naturalista. Tal ponto de vista é abstrato e inorgânico; na realidade, só poderá ser aplicado a uma humanidade desagregada por regressão ou degenerescência. Aquele que o defender mostra que não sabe ver senão os aspectos finais mais grosseiros e mais tangíveis do sexo. A verdade porém é que o sexo que existe no corpo existe também, e sobretudo, na alma e, em certa medida, até no próprio espírito. É-se homem ou mulher interiormente antes de sê-lo no exterior: a qualidade primordial masculina ou feminina penetra todo o ser visível ou invisivelmente, nas formas atrás mencionadas, do mesmo modo que a cor penetra um líquido; e se, como já vimos, existem graus intermédios de sexualidade, tal significa unicamente que a qualidade-base indicada se manifesta com uma intensidade ora menor, ora maior, consoante os indivíduos. Não é por esta razão que desaparece a condicionalidade do sexo.

---

[41] Encontra-se, de resto, uma ideia análoga na base da antiga teoria astrológica segundo a qual a atracção recíproca exigiria que no horóscopo do homem e da mulher o sol e a lua mudassem de lugar (isto é, que nos signos um deveria ter o sol no lugar onde o outro tem a lua — o sol *é yang* e a lua *yin)*

[42] Este parece ser também o significado do rito nupcial segundo o qual o esposo e a esposa são coroados e considerados como rei e rainha.

Continuando a extrair dos casos excepcionais em que o sexo é superado, devido simplesmente ao fato de a condição humana ter sido em geral também superada, acontece que se toma muitas vezes por um «para além do sexo» o que, com efeito, se refere a um domínio separado da vida e de toda a força criadora profunda, um domínio de superestruturas e de formas intelectualizadas e sociais cuja hipertrofia caracteriza as fases degenerescentes e citadinas de uma civilização. Será posto mais adiante em relevo o fato de cada ser humano se compor de duas partes.

Uma é essencial. A outra é exterior, artificial, adquirida, forma-se na vida de relação e cria a «pessoa» de cada indivíduo — sendo a palavra pessoa tomada aqui no seu sentido original, que, como se sabe, quer dizer máscara, a máscara do ator (em oposição ao «rosto», que se pode, ao contrário, fazer corresponder à outra parte essencial). Cada parcela poderá estar mais ou menos desenvolvida conforme os indivíduos e também de acordo com o seu tipo de civilização. O limite de degenerescência corresponde a um desenvolvimento quase exclusivo, teratológico, da parte exterior e construída, da «máscara» do indivíduo «social», intelectual, prático e «espiritualizado» que se forma quase como que um ser à parte, mantendo poucas relações orgânicas com o ser profundo e essencial. Somente em tais casos se poderá considerar desprezível e secundário o fato constituído pelo sexo, sendo a sua contrapartida habitual, e a sua conseqüência, uma anestesia ou um primitivismo da vida sexual. O ser-se homem ou mulher terá pouca importância e cada vez se lhe atribuirá um valor menor (no que se refere à determina-cão de vocações, de formação do eu, da conduta, das ocupações--tipo) unicamente neste caso, enquanto que toda a civilização normal sempre lho atribuiu e sempre lho reconhecerá. Efetivamente, numa situação destas até a diferença entre as psicologias masculina e feminina se encontrará notavelmente reduzida.

A civilização moderna de caráter prático, intelectualizada e socializada, tendo dado cada vez maior relevo a tudo quanto está desligado do lado essencial dos seres humanos, tornou-se inorgânica e potencialmente estandardizada; estes valores derivam, em parte, duma regressão dos tipos que em certa medida fomentam e avolumam essa regressão. Foi este o modo através do qual a mulher moderna pôde penetrar rapidamente em todos os domínios, rivalizando com o homem: precisamente porque as qualidades, os comportamentos, as atividades mais características e mais difundidas na civilização moderna já pouco contato mantêm com o plano profundo em que a lei do sexo se manifesta, em termos ontológico-existenciais antes de se manifestar em termos físicos, biológicos ou mesmo psicológicos. O erro em que se incorre ao considerar a competição feminina, e que tornou possível o seu sucesso, está justamente na sobrevalorização, que constitui uma característica da civilização moderna, da inteligência lógica e prática, simples acessório da vida e do espírito, e que são tanto uma como a outra diferenciadas, enquanto que esta inteligência é

informe e «neutra», «capaz de ser desenvolvida» no homem como na mulher em medida quase idêntica ([43]).

Abordaremos só de passagem a *vexata quaestio* da inferioridade, paridade ou superioridade da mulher relativamente ao homem. Esta questão não tem sentido, visto supor uma comensurabilidade. Pelo contrário, se pusermos de parte tudo o que é construído, adquirido e exterior (excluindo os casos indicados, em que se não pode falar do sexo pois que a condição humana foi, em certa medida, superada), e se nos referirmos ao tipo, isto é, à sua «idéia platônica», devemos reconhecer que existe entre o homem e a mulher uma diferença que exclui toda a medida comum; até as faculdades ou qualidades aparentemente comuns e «neutras» têm uma funcionalidade e uma característica diferentes conforme se apresentam no homem ou na mulher. Não pode perguntar-se se «a mulher é superior ou inferior ao homem», assim como não pode saber-se se a água é superior ou inferior ao fogo. Esta é a razão pela qual o critério de medida para cada sexo não pode ser dado pelo sexo oposto, mas unicamente pela «idéia» do próprio sexo. Por outras palavras, a única maneira de estabelecer a superioridade ou inferioridade duma dada mulher será a de verificar se está mais ou menos próxima do tipo feminino correspondente à mulher pura e absoluta, o mesmo sucedendo com o homem. As «reivindicações» da mulher moderna derivam de ambições erradas bem como de um complexo de inferioridade — a idéia errada de que uma mulher propriamente dita, uma mulher «somente mulher», é inferior ao homem. Afirmou-se muito justamente que o feminismo não combateu verdadeiramente pelos «direitos da mulher», mas sim, e sem se dar conta de tal, pelo direito da mulher se tornar igual ao homem: o que, se fosse possível, equivalia ao direito da mulher se «desnaturar» ou degenerar, exceto no plano exterior prático-intelectual anteriormente indicado ([44]). O único critério qualitativo para cada sexo é, repetimo-lo, o grau de realização mais ou menos perfeito da *sua* natureza. Não há dúvida de que uma mulher perfeitamente mulher é superior ao homem que é imperfeitamente homem, do mesmo modo que um camponês fiel à terra e que desempenha perfeitamente a sua função é superior a um rei incapaz de desempenhar o seu cargo.

Nesta ordem de idéias, devemos pois convencer-nos de que a masculinidade e a feminilidade são acima de tudo fatos de ordem interna, e tanto assim que o sexo interno poderá não corresponder ao sexo físico. É bem conhecido o fato de poder ser-se homem no corpo sem o ser na alma *(anima mulieris in corpore inclusa virili)* e vice-versa; pois este fato é naturalmente válido também para a mulher. Trata-se de casos

---

[43] Quanto à forma-limite dos subprodutos femininos modernos: «Essas mulheres sem sexo que frequentam os bairros elegantes das grandes cidades, cheias de ambições ditas intelectuais e espiritualistas, principal fonte de rendimentos dos médicos, psicanalistas e escritores fantasistas.» (L. O'FLAHERTY).
[44] Cfr. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno,* cit., I, págs. 244 sgs.

de assimetria devidos a fatores diferentes e que são análogos àqueles que se encontram no domínio racial (há indivíduos que têm os caracteres somáticos de uma raça e os caracteres físicos e espirituais de outra). Este fato não prejudica, todavia, a qualidade-base do fluido que possui um ser, seja fisicamente homem ou mulher, nem a unidade do processo de sexualidade. O fenômeno pode explicar-se pelo fato de, em determinados casos, o processo se ter centralizado principalmente num dado domínio, criando assim assimetrias, visto o restante não se ter formado numa medida equivalente. Contudo, do ponto de vista tipológico, é sempre o fato interno, o sexo interno, que é decisivo: uma sexualidade que é visível somente nas suas formas físicas será, de certo modo, uma sexualidade truncada e vazia. Quem não for homem no espírito e na alma não é verdadeiramente homem — e o mesmo se poderá dizer relativamente à mulher. Convém sublinhar estes fatos, pois devem ser tomados em consideração ao estudarmos a lei da atração sexual a que já fizemos referência. As «quantidades» da masculinidade e da feminilidade, ao completarem-se uma à outra nessa lei (cf. § 10), devem ser tomadas no seu sentido integral, isto é, em toda a sua eventual complexidade.

Com efeito, a virilidade espiritual é aquela que, mesmo de modo obscuro, excita e desperta a mulher absoluta: nos casos-limite, quando esta virilidade, além de se apresentar sob a forma do guerreiro e do dominador, deriva do sobrenatural. Mencionaremos, mais adiante, o lado metafísico e não somente existencial deste último caso. A Salomé de Oscar Wilde constitui um exemplo sugestivo criado pela arte. Salomé não vê o centurião de amor por ela, centurião que tudo lhe oferece e que, por fim, por ela se mata. Sente-se fascinada por Jokanan, o profeta, o asceta. Ela, a virgem, diz-lhe: «Eu era casta, tu contaminaste-me; eu era pura, e tu encheste de fogo as minhas veias... O que faria eu sem ti? Nem os rios, nem os grandes lagos poderão jamais apagar o fogo da minha paixão ([45]).»

Deveremos associar um outro fato àquele a que já nos referimos e que consta do eventual e diverso grau de sexualidade física e espiritual: o intercondicionalismo diferente do sexo interno e do sexo do corpo. Este intercondicionalismo é rígido somente no caso de indivíduos primitivos, isto é, degradados relativamente ao tipo. Se, em vez disso, o sexo interno está suficientemente diferenciado, poderá afirmar-se com uma certa independência relativamente às condições físicas. Deste modo todas

[45] No drama de O. WILDE deverá ser feita abstração dos elementos estéticos que envolvem a ação. Existe, contudo, quer na obra deste autor quer na de Richard STRAUSS, uma atmosfera que para além do alto poder evocatório contém um fundo cósmico-analógico perfeitamente adequado; os temas da Lua e da Noite dominam toda a ação, assim como a «dança dos sete véus» de Salomé, que analisaremos mais adiante.

Na festa do Mahâvrata verificava-se a união ritual duma prostituta (pumçalî) com um asceta (brahmacârin) no próprio lugar consagrado ao sacrifício (cf. M. ELIADE, Yoga: imortalité et liberte', Payot, Paris, 1954, págs 115, 257-8). Este fato pode estar relacionado com as duas diferenciações do feminino e do masculino.

essas manipulações hormonais de caráter autenticamente necromântico em que se ocupam os biologistas modernos, baseando-se na idéia de que o sexo depende unicamente de uma certa fórmula «hormonal», poderão produzir importantes modificações nas verdadeiras características do sexo, porém unicamente nos animais e em seres humanos interiormente pouco diferenciados: tal não sucederá nos homens e nas mulheres completos, «típicos». A relatividade do condicionalismo de base confirma-se mesmo em certos casos de emasculação: a mutilação física *pode,* como já dissemos, não só não destruir o impulso sexual, como também não alterar a virilidade interna. São frequentemente citados os seguintes exemplos: Narsete, que foi dos melhores generais do último período da Antiguidade; Aristonico; os ministros Fotino e Eutrópio; Salomão, que foi um lugar-tenente de Belisário; Haly, grão-vizir de Solimão II; o filósofo Favorino; o próprio Abélard e outros.

12. — Condicionalismo e formas de atração erótica

Para uma definição completa dos fatores que atuam nas escolhas sexuais será necessário considerar mais pormenorizadamente a estrutura do ser humano com base não tanto nos estudos modernos como sobretudo nos ensinamentos tradicionais.

Assim como fizemos anteriormente a distinção entre duas parcelas ou estratos principais do ser humano (essência e pessoa exterior), deveremos agora dividir o primeiro destes domínios em dois, ou seja, o dos estratos essenciais e o dos estratos mais profundos. O conjunto ficará assim composto por três níveis. O primeiro é o nível do indivíduo exterior como construção social, indivíduo cuja forma é bastante arbitrária, «livre» e flutuante, devido justamente ao seu caráter inorgânico. O segundo nível pertence já ao ser profundo ou à sua dimensão em profundidade, e constitui aquilo a que em filosofia se chamou *princîpium individuationis.* E aí que atuam as forças através das quais um ser é o que é, quer psíquica quer fisicamente, e desse modo se distingue de qualquer outro ser da sua espécie; constitui também a «natureza própria» ou «natureza inata» de cada um. Estas forças criadoras tomam o nome de *samskâra* ou *vâsanâ* nos ensinamentos hindus, não se limitando aos fatores hereditários ou filogenéticos, mas estando concebidas de maneira a incluir a hereditariedade, as causas, pré-formações e influências, cuja origem pode até situar-se para aquém dos limites de uma simples vida humana ([46]). Está relacionado com este nível tudo o que no homem é caráter e natureza própria, aquilo que no domínio psicológico denominamos o seu «rosto», em oposição à sua «máscara». Contrariamente ao que está incluído no primeiro e no mais exterior dos três níveis, tudo o que se relaciona com o segundo tem um grau notável de determinação e de fixidez. Esse fato levou Kant e Schopenhauer a falar do «caráter transcendente» de cada indivíduo como de um fato «numênico», isto é, relativo ao domínio que se

---

[46] Sobre os *samskâra e* os *vâsanâ,* ver EVOLA, *Lo Yoga della Potenza.* Milão, 1949, págs. 102-105; e

encontra por trás de toda a espécie de fenômenos sentidos no espaço e no tempo.

O terceiro nível, e o mais profundo, refere-se a forças elementares superiores e anteriores à individualização, mas que, não obstante, constituem o fundo último do indivíduo. Encontra-se igualmente neste domínio a raiz primeira do sexo, sendo aí que desperta a força originária do *Eros.* Este plano propriamente dito é anterior à forma e à determinação. Cada processo assume uma forma e uma determinação à medida que a energia penetra os outros dois estratos ou planos e que neles se prolonga.

Poderemos, através deste enquadramento, compreender o que se passa nos vários aspectos da atração sexual. No plano mais profundo, esta atração é algo que transcende o indivíduo — e a experiência erótica, nas suas formas-limite, traumatizantes, do ato sexual atinge este plano. Se nos basearmos neste fato será válida a afirmação já citada segundo a qual todas as mulheres amam um só homem, e todos os homens uma só mulher. Existe aqui um princípio de indiferença ou de permutabilidade. Este princípio reina quer no impulso cego, próprio das formas animalescas e brutais do *Eros* (a chamada «ausência animalesca de escolha»), que impele um ser para outro só porque é do sexo oposto, quer nas formas positivamente desindividualizadas do *Eros* que se encontram, por exemplo, na experiência dionisíaca, devido às correspondências analógicas que existem entre o limite superior e o limite inferior. Todavia, nem sempre será verdadeira a afirmação de que a forma mais vulgar e animal do amor é aquela em que não se ama uma mulher, mas a mulher. Poderá acontecer exatamente o contrário ([47]). O mesmo poderá dizer-se a propósito do fato de o homem perder no orgasmo toda a sua individualidade: isso poderá suceder de duas maneiras diversas, dadas as duas possibilidades opostas de desindividualização relativamente a um abrir-se «descendente» ou «ascendente», a uma embriaguez anagógica ou catagógica. Considerar que em tais momentos a «espécie se substitui ao indivíduo» é puro mito. Enfim, quando afirmamos que o amor ou nasce no primeiro momento ou já não nasce, ou quando falamos em «coup de foudre» ([48]), referimo-nos aos casos em que a força do estrato mais profundo atua duma forma direta, livre, predominante, graças a circunstâncias especiais.

A primeira lei a que obedece ao processo do sexo ao nível mais profundo é a complementaridade da reintegração das qualidades puras masculina e feminina na união de um homem com uma mulher, a que já nos referimos. No limite entre o

---

ELIADE, *Yoga,* cit., págs. 61, 92, 103, 54 e sgs, 60,

[47] Certos ritos de magia sexual coletiva denominam-se *colî-margâ,* de acordo com o nome de uma espécie de corpete usado pelas jovens utilizadas nesta prática: ao escolher ao acaso a peça de roupa, cada homem escolhe simultaneamente a companheira para praticar este rito (referências em ELIADE, op. cit., pág. 402 e EVOLA «Lo Yoga della Potensa», cit., no que diz respeito ao ritual secreto tântrico. Cfr. também págs. 336 e segs.. Poderemos também referir-nos à promiscuidade intencional vigente em certas festas sasonárias, nas Bacanais e nas Saturnais.

[48] Em francês no texto. *(N. T.)*

terceiro o segundo estrato, ou seja, entre o nível profundo e o nível intermédio, os condicionalismos ou os vínculos próprios à individualização ou à própria natureza de um dado ser atuam quase imediatamente. Neste novo estádio, já não é indiferente ao despertar da paixão e da inclinação erótica tudo aquilo que compõe uma dada mulher para além de ser mulher e de apresentar a complementaridade ontológica elementar de que já falamos. A escolha vai, nesse caso, ser influenciada primeiro pelos condicionalismos da raça, depois por outros condicionalismos específicos de ordem somática e caracterológica individual, podendo este conjunto acentuar-se e fixar-se a ponto de criar a ilusão da impossibilidade da sua substituição ([49]): trata-se da crença no «amor único», isto é, na idéia de que só pode amar-se e só pode ter-se amado uma dada mulher como indivíduo, uma mulher única e bem determinada (um homem único e bem determinado, no caso da mulher). E quando *toda* a força elementar própria do estrato mais profundo e do processo primário se transporta e fixa no plano intermediário, que é o da individualização e do «caráter transcendente», o resultado será a «paixão fatal» que, como veremos, e se não sairmos da esfera humana e profana, quase nunca é feliz, pois ativam-se aqui uma força e uma «carga» que transcendem o indivíduo; verificam-se com freqüência verdadeiros curtos-circuitos e situações como a que ilustra o exemplo wagneriano de «Tristão e Isolda».

De um modo geral, o nível intermediário é também o da «idealização» da mulher amada: é nele que nasce a ilusão de que se ama uma mulher por uma ou outra das suas qualidades, enquanto que aquilo que se ama verdadeiramente é o seu *ser,* seu ser puro e simples. Ao contrário, quando a força profunda do *eros* não se transporta diretamente nem se fixa por completo no plano intermediário (e tal acontece na maioria dos casos) existe uma certa margem de indeterminação: em lugar da «mulher única» e insubstituível, aquilo que irá constituir a condição para uma atração suficientemente intensa será um dado tipo aproximado («o seu tipo») encarnado em mais de um ser feminino (ou masculino, no caso oposto). Esta maior liberdade de movimento e de deslocação do *Eros* pode também ter uma outra origem: a individualização imperfeita de um dado ser. Se a face interna de um ser não é bem determinada, o objeto do seu desejo também o não será na mesma medida — e será até mutável dentro de dados limites. A multiplicação das experiências amorosas poderá, deste modo, contribuir para retirar a fixidez que é própria do primeiro período da vida erótica. Tal como observou Balzac, na primeira mulher amada ama-se tudo como se ela fosse única; depois ama-se a mulher em cada mulher.

Passando ao último nível, ou seja, o do indivíduo exterior, quando o centro da gravidade do próprio ser se fixa nele, a mutabilidade e a indeterminação do seu complemento sexual atingem na escolha um grau muito elevado. Como já dissemos,

---

[49] Existe uma certa analogia, embora longínqua, com a distinção freudiana entre o «processo psíquico primário», no qual a carga da *lîbîdo* se encontra ainda livre e flutuante, e o «processo psíquico

neste plano tudo é inorgânico e sem raízes profundas. Encontrar-se-á, assim, por um lado, o tipo libertino que procura somente o «prazer» e avalia uma mulher na medida em que julga que ela poderá satisfazê-lo, tipo para o qual nos outros aspectos todas as mulheres são iguais. Noutros casos poderão ser elementos determinantes os fatores sociais e de ambientes: a classe, a moda, as tradições, a vaidade, etc. Nascem então novos condicionalismos para todos aqueles fatores do *eros* que podem atingir este plano e fixar-se nele. O amor normal, «civilizado» e burguês, pode, em larga medida, ser definido por tais condicionalismos. Bastará, contudo, que o *eros* retome subitamente o caráter e siga os condicionalismos a que está sujeito nos estratos mais profundos do ser, para que atue de modo catastrófico sobre as relações intersexuais do domínio exterior do indivíduo social. No caso de se encontrar o ser complementar, as afinidades determinadas pelo plano da própria natureza e dos *samskâra* poderão fazer explodir ou minar o que o indivíduo social criou no âmbito das instituições da civilização e da sociedade a que pertence. São estes os casos que fizeram Chamfort falar de um «direito divino do amor»: ([50]) «Ils s'appartiennent (les amants) de droit divin malgré les lois et les conventions humaines ([51]).» Na vida moderna existem inúmeros destes casos que forneceram o material preferido por um certo gênero de teatro e de literatura: isto deu-se justamente porque a civilização moderna teve a ilusão de que podia centralizar e sistematizar no plano exterior, social, inorgânico e artificial as relações entre os sexos ([52]).

Poderá explicar-se nos mesmos termos das catástrofes que acabamos de mencionar o caso dos libertinos que acabam por tornar-se vítimas do próprio jogo ao enamorarem-se de uma dada mulher (pondo fim à permutabilidade do objeto do seu *eros)* ou então ao entregarem-se a formas sexuais maníacas por terem brincado com o fogo, isto é, por terem provocado num dado momento a «ativação» da própria voltagem no seu plano mais profundo, aquele que antecede o próprio plano dos *samskâra* e da individualização.

É evidente que estes afloramentos eventuais podem atuar de modo catastrófico no plano do «amor único», do mesmo modo que a lei das afinidades que rege este plano — no nível intermédio — pode, quando um ser encontra o seu complemento, atuar desastradamente no domínio do indivíduo social e das suas ligações. Nesse caso a

---

secundário», a que ela está ligada por uma dada representação de que dificilmente se desliga.

[50] Em francês no texto. *(N. T.)*

[51] *Apud,* SCHOPENHAUER, op. cit.,

[52] Uma outra conseqüência é o uso endêmico dos divórcios e dos casamentos em cadeia nas civilizações «monogâmicas» acentuadamente «modernas», causado pela deslocação do *eros* que é própria aos estratos mais superficiais do ser. As civilizações precedentes de caráter orgânico, que faziam ter sempre mais em linha de conta aquilo que é, ao contrário, próprio do estado mais profundo e individual da «própria natureza», de um modo normal, isto é, mesmo fazendo abstração da força coerciva das instituições, garantiam às uniões entre os dois sexos um maior grau de estabilidade, quando o sistema em vigor não era poligâmico, através das diferentes premissas que indicaremos mais adiante.

«unicidade» é uma vez mais abolida, mesmo a unicidade da «paixão fatal». No domínio profano esses casos são, porém, extremamente raros, e quando se verificam não se lhes reconhece, quase sempre, a verdadeira natureza.

Poderá, do mesmo modo, incluir-se neste conceito o caso duma paixão e duma atração sexual elementar acompanhadas de desprezo ou mesmo de ódio entre os amantes: atua então a energia do plano mais profundo, minando todos os fatores relativos às afinidades de caráter e todos os valores que se tornariam determinantes se o processo se concentrasse no plano intermédio. Este caso é simétrico daquele em que, como vimos, as afinidades próprias a este plano podem, por sua vez, não ter em conta tudo quanto pertence ao domínio exterior da moral social e das instituições.

Neste contexto pode finalmente mencionar-se o fato de existirem meios artificiais para ativar a força elementar do *eros,* num estado mais ou menos livre, neutralizando os estratos menos profundos por ela atravessados e onde sofre geralmente a ação dos condicionalismos já mencionados na experiência dos homens e mulheres comuns. Podemos citar a ação do álcool e de alguns estupefacientes e poderemos notar desde já que no uso sacral do sexo (dionisismo, tantrismo) certas substâncias deste género desempenharam o papel de coadjuvantes. Estão neste caso os filtros do amor, cuja composição os modernos ignoram completamente — e poderemos a partir daí chegar a certas formas de demonologia de base erótica, sem considerarmos a magia sexual propriamente dita.

Em tudo que acabamos de dizer, jamais se deverá confundir o papel desempenhado por aquilo que condiciona com o papel daquilo que determina. Para que uma máquina produza certos efeitos e tenha um dado rendimento, é condição essencial que se componha de partes determinadas e que estas estejam ajustadas convenientemente. Porém, qualquer máquina, por mais perfeita que seja, ficará imóvel se lhe faltar a força motriz. O mesmo sucederá a todos os condicionalismos que, nos dois planos menos profundos do ser humano, possam corresponder teoricamente ao optimum da atração sexual — será contudo necessário que, para além destes fatores, a força primária do eros desperte por meio de uma qualquer voltagem e que estabeleça o estado magnético ou mágico que, como sabemos, forma o substrato de todo o amor sexual.

No indivíduo comum, sobretudo nos ocidentais civilizados, a experiência erótica classifica-se entre aquelas que apresentam um caráter mais passivo. É como se os processos correspondentes se pusessem em marcha e se desenvolvessem espontaneamente sem qualquer intervenção da vontade da pessoa, à qual nem mesmo seria possível concentrar-se num ou noutro dos três domínios ou níveis indicados. Considera-se esta situação de tal forma natural e normal que, quando se não verifica, quando falta a coação, a impossibilidade de se sentir ou agir de modo

diverso, se põe em dúvida a sinceridade e a profundidade dum sentimento ou dum desejo. Até as palavras mais frequentemente utilizadas demonstram este caráter: a «paixão», nas línguas de origem latina, exprime precisamente a condição daquele que a sente. O mesmo poderá dizer-se quanto à palavra alemã Leidenschaft, derivada de leiden, que significa, igualmente, suportar, sofrer.

Este fenômeno apresenta um caráter mais ou menos marcado conforme os indivíduos e a sua diferenciação interior. Poder-se-ia além disso fazer induções relativamente à psicologia diferencial, com base nas diversas instituições. Sabemos, por exemplo, que a poligamia tem como pressuposto natural um tipo masculino em que o Eu goza de um grau de liberdade mais elevado relativamente ao *eros* (e consequentemente uma maior possibilidade de deslocação e um menor grau de fixidez para este) e em que a experiência erótica propriamente dita tem mais importância do que as relações com várias mulheres (como diria um árabe: «Um fruto e depois outro fruto.») Visto não estar provado que tal fato corresponda sempre a situações idênticas às exteriores e inorgânicas, próprias do comportamento libertino, poderá concluir-se que a passagem da poligamia (ou do antigo matrimônio que admitia o concubinato como integração legítima) à monogamia, não é de modo algum, e apesar das opiniões conformistas que ainda hoje prevalecem, um índice da substituição de um tipo viril superior por um inferior, mas exatamente o contrário; será antes o sintoma duma maior submissão potencial do homem ao *eros* e à mulher, e assim, algo que não distingue verdadeiramente uma civilização mais elevada ([53]).

Poderão encontrar-se elementos duma técnica disposta a atuar nos diferentes condicionalismos existenciais do *eros,* sobretudo no mundo antigo e nas civilizações primitivas. Citaremos para já um só exemplo, ou seja, o fato de nestes povos os ritos matrimoniais se identificarem aos encantamentos de amor que despertam a força de atração entre os dois sexos como um poder irresistível ([54]). Segundo o nosso esquema, eles despertam e fazem atuar o *Eros* no plano elementar, correndo até o risco de alimentar uma espécie de demonismo ou de posse.

Antes de prosseguirmos, será útil lançar um olhar sobre o caminho percorrido. Rejeitamos toda a interpretação biológica finalista do fato erótico, e não julgamos a explicação baseada no «princípio freudiano do prazer» mais satisfatório do que a do «instinto de reprodução» como fato principal do impulso erótico. Pareceu-nos que a teoria «magnética» correspondia mais à realidade; aprofundamos esta teoria por meio de dados extraídos dos ensinamentos tradicionais que nos falam de um estado fluídico produzido «cataliticamente» nos amantes por meio da presença de forças-base (o *yin e* o *yang),* definindo a polaridade sexual e a sexualidade em geral: o correlativo será um desvio do plano da consciência, que se torna por sua vez, a causa

---

[53] Cfr. J. EVOLA, *L'Arco e la Clava,* Milão, 1968, cap. XII («Libertà del sesso e liberta dal sesso»).

de um despertar mágico do poder da imaginação e de um monoideísmo mais ou menos intenso. Foi por nós reabilitada a antiga doutrina que afirmava produzir-se uma alteração invisível no sangue quando se era possuído pelo *eros.* Examinamos, finalmente, os condicionalismos ligados ao complementarismo existencial dos seres que se amam no âmbito de uma doutrina baseada nos estratos múltiplos do indivíduo, pondo, portanto, em evidência que se deve considerar sempre como a base e a força primeira de todo o processo aquilo que deriva diretamente das relações entre a masculinidade e a feminilidade puras. Mercê do que o processo será tanto mais intenso quanto mais nítida for a diferenciação dos sexos, isto é, a sexualidade.

Chegados aqui, poderia pensar-se que pouco ou nada se avançou no que era essencial. Mas não é verdade termos reconhecido que aquilo que em geral se apresenta não explica o fato erótico e que este se explica na realidade por si próprio? Encontramo-nos inevitavelmente perante o problema fundamental: para além de tudo, *«porque se sentem o homem e a mulher atraídos um pelo outro?»* Tendo reconhecido no *eros* um fato elementar e irredutível, será necessário procurar o *sentido* deste fato, o que equivale a perguntar qual o sentido do sexo como tal. É-se conduzido assim ao centro da metafísica do sexo, no sentido próprio da palavra. Será, esse de resto, o objetivo do capítulo seguinte.

---

[54] E. CRAWLEY, *Mystic Rose,* New York, 1902, pág. 318.

CAPÍTULO II

A METAFÍSICA DO SEXO

13. — O mito do andrógino

O mito constitui a forma particular através da qual o mundo tradicional exprimiu os significados últimos do ser. O mito tradicional tem o valor duma chave. Tentou-se, sobretudo na época que nos precedeu, explicá-lo através da história natural, da biologia ou da psicologia. Porém no nosso caso o mito servirá para explicar a relação especial que existe entre esta matéria e o assunto que nos interessa.

Existem vários mitos que se prestam ao estudo aprofundado do problema metafísico do sexo. Escolheremos um que esteja relativamente mais próximo dos ocidentais, prevenindo contudo que outros mitos pertencendo a outras culturas têm significados idênticos. Servir-nos-á de base tudo quanto Platão expôs sobre o amor na sua obra «O Banquete». Encontraremos aí, misturadas com o mito, duas teorias sobre o amor expostas respectivamente por Aristófanes e Diotima. Veremos que estas teorias se completam de certo modo, esclarecendo as antinomias e os problemas do *eros.*

A primeira teoria diz respeito ao mito do andrógino. Para este, como para quase todos os mitos inseridos na filosofia de Platão, deverá supor-se uma origem iniciática e relacionada com os Mistérios. O mesmo tema circula, efetivamente, pelos subterrâneos duma literatura muito variada, desde os antigos meios misteriosóficos e gnosticos até aos autores da Idade Média e dos primeiros séculos da própria era moderna. Fora do nosso continente poderão também encontrar-se temas idênticos.

Segundo Platão ([1]) existiu uma raça primordial «cuja essência se encontra agora extinta», raça de seres que englobavam os dois princípios masculino e feminino. Os componentes dessa raça andrógina «tinham uma força e uma audácia extraordinárias, acalentando no seio projetos de um extremo orgulho, como, por exemplo, a idéia de atacar os deuses». Atribui-se igualmente a essa raça a lenda referida por Homero, a propósito de Oto e Efialto, da tentativa de «escalar os céus para atacar os deuses». Este tema é o mesmo de υβριζ dos Titãs e dos Gigantes; é o tema de Prometeu e aquele que se pode encontrar em tantos outros mitos — até, em certa medida, no mito bíblico do Éden e do Adão, porquanto aí figura também a promessa de «se tornarem idênticos aos deuses» (Gênese, III, 5).

Na obra de Platão os deuses não fulminam os seres andróginos tal como fizeram aos gigantes, mas paralisam o seu poder separando-os em duas metades. Daí a

nascença de seres de sexo distinto, portadores sob a forma de homem ou de mulher de um ou do outro sexo; seres estes em que persiste, contudo, recordação do estado anterior que lhes desperta o impulso de reconstituírem a unidade primordial. É neste impulso que, segundo Platão, deverá encontrar-se o sentido final, metafísico e eterno do *eros.* «Desde essas épocas recuadas, o amor impele os seres humanos uns para os outros, é inato na natureza humana e tende a restabelecer a natureza primeiro ao tentar unir num só dois seres distintos e assim restaurar a natureza humana ([2]).» À parte a participação comum dos amantes no prazer sexual, a alma de cada um «tende para qualquer coisa de *diferente,* que não consegue exprimir mas que se sente e *revela misteriosamente*» ([3]). Trata-se como que de uma prova *a posteriori.* Platão faz Efaisto perguntar aos amantes «O que desejais? Não será uma fusão perfeita um no outro, de maneira a jamais vos separardes nem de dia nem de noite? Se é esse o vosso desejo poderei fundir-vos e soldar-vos pelo fogo num único ser, de tal modo que de dois que éreis ficareis reduzidos a um só e vivereis unidos um ao outro enquanto viverdes, e quando morrerdes, em lugar de dois sereis um, além, no Ade, ligados a um destino comum. Pois bem, vede se é isto que desejais e se vos satisfaz.» Platão diz-nos a este propósito, «bem sabemos que não haveria nenhum que recusasse ou desejasse outra coisa; cada um pensaria ter finalmente ouvido exprimir aquilo que, há tanto tempo, era seu desejo: unir-se, fundir-se com o ser amado, para de dois seres distintos formar uma só natureza. Ora será preciso procurar o móbil desta aspiração no fato de ser precisamente esta a nossa natureza primitiva, em que formávamos uma unidade ainda completa; é precisamente o desejo ardente de obter esta unidade que toma o nome de amor.» ([4]). É quase como um símbolo, «a união (das duas partes) de uma à outra no desejo de se penetrarem» ([5]).

Neste conjunto os elementos acessórios, figurativos e «míticos», no sentido negativo da palavra, deverão ser separados do conceito essencial. Assim, não se deve naturalmente, e em primeiro lugar, pensar nos seres primordiais que Platão, à maneira de uma fábula, nos descreve, até nos seus traços somáticos, como membros de uma qualquer raça pré-histórica de que quase seria possível encontrar os restos ou os fósseis. Deveremos, ao contrário, referir-nos a um *estado,* a uma condição espiritual das origens, não tanto no sentido histórico como no quadro de uma antologia, de uma doutrina dos estudos múltiplos do ser. Se abstrairmos da mitologia poderemos compreender este estado como o de um *ser absoluto* (não fracionado, não «dual»), como uma totalidade ou unidade pura, e, por isso mesmo, como um estado de imortalidade. Este fato é confirmado quer pela doutrina expressa através de Diotima, noutra parte de «O Banquete», quer pela desenvolvida em «Fedra»,

---

[1] *«O Banquete»,* XIV, XV, *e* em particular 189-c e 190-c.
[2] Ibid., 191-cd.
[3] Ibid., 192 c-d.
[4] Ibid., 192 d-e, trad. Untersteiner — Candia.
[5] Ibid., 187 a.

onde, e se bem que em relação com o que mais tarde se chamou «amor platônico» e com a teoria da beleza, se torna explícita a relação entre o fim supremo do *eros* e a imortalidade.

Como segundo elemento do mito platônico consideramos, em seguida, uma variante do tema tradicional geral da «queda». A diferenciação dos sexos corresponde à condição de um ser fraturado, pois que finito e mortal: isto é, à condição «dual» daquele que não tem a vida em si, mas num outro ser — estado que não pode ser considerado original. Assim, e relativamente a este último ponto, poderia estabelecer-se um paralelo com o próprio mito bíblico, porquanto neste a queda de Adão tem como conseqüência a sua exclusão da Arvore da Vida. A Bíblia refere-se igualmente ao androginato dos seres primordiais feitos à imagem de Deus («Ele criou-nos macho e fêmea» — Gênese, 1,27) e o nome de Eva, complemento de homem, quer dizer «a Vida», «a que vive». Como veremos mais adiante, na interpretação cabalística, a separação da Mulher-Vida no andrógino está relacionada com a queda e acaba por equivaler à exclusão de Adão da Arvore da Vida para que esta «não se torne um de nós (um Deus) e não viva eternamente». Gênese, III, 22).

No seu conjunto, o mito platônico encontra-se pois entre aqueles que aludem à passagem da unidade para a dualidade, do ser à privação do ser e da vida absoluta. O seu caráter particular e importância encontram-se, todavia, na sua aplicação, ou seja, na dualidade dos sexos para indicar o sentido secreto e o objetivo final do *eros.* Já em Upanishad se podia ler, como referência especial numa conhecida seqüência relativa àquilo que se procura verdadeiramente através de um ou outro objetivo aparente e ilusório da vida de todos os dias: «Não é pela mulher (em si) que a mulher é desejada pelo homem, mas sim pelo *âtmâ* (pelo princípio "tudo luz, tudo imortalidade")» ([6]). A imagem é a mesma. No seu aspecto mais profundo o *eros* incorpora um impulso tendente a vencer as conseqüências da queda, a sair do mundo «cessante» da dualidade, com o fim de restabelecer o estado primordial e ultrapassar a condição de uma existencialidade «dual», fraturada e condicionada pelo «outro». É este o seu sentido absoluto; é este o mistério que impele o homem para a mulher, elementarmente, antes de todos os condicionalismos, já referidos, do amor humano nas suas infinitas variedades relativas a seres que nem sempre são homens ou mulheres puros, mas quase todos subprodutos de uns e outras. Esta é, pois, a chave de toda a metafísica do sexo: «Através da díade para a unidade.» Deve reconhecer-se no amor sexual a forma mais universal que leva os homens a procurarem obscuramente destruir por momentos a dualidade, ultrapassando existencialmente a fronteira entre o Eu e o não-Eu, entre Eu e o Tu, a carne e o sexo que servem de instrumentos para uma aproximação estática da «união». Embora sem fundamento, a etimologia da palavra «amor» dada por um «Fiel do Amor» medieval não é menos

---

[6] *Bhradhâranyaka — upanishad,* II, IV, *5.*

significativa: «A partícula *a* significa «sem»; *mor* (mors) significa morte: reunindo as duas teremos «sem morte», isto é, a imortalidade» ([7]).

Ao amar e desejar o homem procura, afinal, a confirmação de si próprio, a participação no ser absoluto, a destruição da στηρεσιζ , da privação e da angústia existencial que a ela está ligada. Examinados por este prisma veremos que os aspectos múltiplos do próprio amor profano e da sexualidade comum se clarificam. Começa, ao mesmo tempo, a entrever-se a via que conduz ao domínio do erotismo místico e do emprego sagrado ou mágico do sexo, próprio a tantas tradições antigas: a razão deste fato é a de, logo de início, se nos ter revelado o fundo elementar não físico mas metafísico do impulso erótico. Encontra-se assim o caminho aberto para o gênero de análise que irá constituir o objetivo dos capítulos seguintes deste livro.

Não devemos, no entanto, descurar um ponto determinado. Como vimos já, Platão formulou a doutrina do andrógino de modo a dar-lhe uma coloração «prometeica». Se os seres míticos das origens eram capazes de inspirar temor aos deuses e de com eles lutar, poderemos pensar que, em princípio, o termo final da tentativa de integração constituído pelo *eros* seja, com maior força de razão, a condição de um «ser» que é também potência, do que um qualquer estado confusamente místico. Veremos a importância deste fato quando estudarmos as formas iniciáticas da magia do sexo. Não se deverá, contudo, dramatizá-lo. Se nos referirmos a um contexto mitológico mais vasto, será possível retirar ao prometeísmo o seu caráter negativo de transgressão: a tradição que deu a forma ao mito de Prometeu e dos Gigantes foi a mesma que conheceu o ideal de Héracles (equivalente ao objetivo dos Titãs), o qual, quando aquele herói assegura a posse dos frutos da imortalidade, tende a abrir-lhe de novo, e apesar de tudo, o acesso à Arvore da Vida (via que, segundo uma das versões da lenda, lhe foi indicada pelo próprio Prometeu) assim como no Olimpo a posse de Hebe, a juventude eterna, não como um prevaricador mas como um aliado dos Olímpicos.

Feita esta reserva poderemos aludir ao fato do momento «prometeico» latente no *eros* ser efetivamente confirmado por exemplos espalhados em numerosas tradições. Limitar-nos-emos, porém, a lembrar aqui que no ciclo do Graal, por exemplo (ciclo pleno de conteúdos iniciáticos apresentados sob a forma de aventuras de cavalaria), a tentação que a mulher constitui para o cavaleiro eleito é, por vezes, relacionada com Lucifer ([8]) tendo assim um sentido assaz diferente do sentido moralista da mera sedução da carne. Em Wolfram von Eschenbach a queda de Amfortas é, por outro lado, relacionada com o fato de ter escolhido por divisa a palavra «Amor» — divisa que, diz o poeta, não se combina com a humildade ([9]), o que equivale a dizer que ela

---

[7] A. RICOLFI, *Studi sui Fideli d'Amore,* Milão, 1933, v. I, pág. 63.
[8] Textos de J. EvOLA, II *mistero del Graal e la tradizione ghibellina del !'Impero,* Roma, 1957, pág. 92.
[9] WOLFRAM von ESCHENBACH, *Parzifal,* III, 70-71

encobre o contrário da humildade, o υβριζ dos seres «unos» das origens. Notemos também que em Eschenbach se fala de «abrir o caminho para o Graal com as armas na mão», isto é, usando a violência, e que Parsifal, o herói do poema, chega mesmo a revoltar-se contra Deus ([10]). Ora abrir o caminho para o Graal equivale a abrir de novo o caminho para a Arvore da Vida ou para a imortalidade — este enquadramento flácido que é próprio da ópera *Parsifal* de Wagner, de modo algum corresponde aos temas originais predominantes, nem deve ser tomado em consideração. Deveremos finalmente notar que os ambientes em que foram praticados a magia sexual e o erotismo místico foram também aqueles que, regra geral, professaram a doutrina da «unidade» em termos de uma negação de toda a verdadeira distância ontológica entre o criador e a criatura, tendo como conseqüência lógica uma manifesta anomia — isto é, desprezando quer as leis humanas quer as leis divinas — desde os Siddha e os Kaula hindus da «Via da Mão Esquerda» até aos «Irmãos do Livre Espírito» da Idade Média Cristã, ao sabatismo franckiano e, nos nossos dias, até Aleister Crowley ([11]).

Devemos, todavia, repetir que estas referências terão de ser expurgadas do seu caráter problemático e «prometeico» e se referem, por outro lado, exclusivamente a experiências «guiadas» do *eros* num domínio diferente das formas comuns do amor entre homens e mulheres. Será ainda necessário referir que até em Platão ([12]) a recuperação, o regresso ao antigo estado da «felicidade suprema», considerados como o «bem supremo» a que o *eros* pode conduzir, se associam à rejeição da heresia, causa primeira da separação existencial entre o homem e o divino em geral. Só uma outra orientação, à parte certas correspondências morfológicas, diferencia Prometeu de Héracles e das citadas experiências do satanismo. Não nos compete,

[10] Cf. EVOLA Il *Mistero del Graal,* cit., págs. 87-88.

[11] No que se refere a um personagem que S. de Guaita *(Le Serpent de la Genése, Le Temple de Satan,* v. I, Paris, 1916, pág. 503), apresenta com um aspecto sinistro, e relativamente ao contexto acima indicado no âmbito dum erotismo místico, são significativas as seguintes expressões: ([1]) «Entendez le verbe d'Elie: si vous tremblez, vous êtes perdus. Il faut être téméraires; si vous ne l'êtes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise. Élevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse. Epouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez... Oui, Pontifes éliaques, qui êtes transformés, régénérés, transfigurés sur la montagne du Carmel, dites avec Elie: A nous le dam! A nous l'Enfer! A nous Satan!» De resto, até na obra de um neoplatônico cristianizante como MARSILIO FICINO *(Sopra lo Amore,* XI, 19) certas expressões como, por exemplo, a seguinte, não são de todo destituídas de um certo tom luciferino: «Certamente encontramo-nos aqui separados e truncados: mas uma vez reunidos à nossa idéia através do Amor, tornamo-nos de novo inteiros, de modo a parecer que inicialmente não amamos senão Deus nas coisas, para seguidamente amar as coisas em Deus; e honramos as coisas em Deus para nos redimirmos: *e amando Deus amamo-nos a nós pröprios.»* E mais adiante: «Uma vez que neste ato (o amante) deseja e se esforça por se transformar de homem em Deus» (II, 6). E finalmente como que uma fortuita convergência de ideias de um autor moderno extremamente profano (H. BARBUSSE, *L'enfer):* («O desejo desconhecido, o sangue nocturno, o desejo que lembra a noite lançam o seu grito de vitória. Quando os amantes se enlaçam lutam cada um por si e dizem: "Amo-te" eles esperam, choram, sofrem e dizem: "Somos felizes"; separam-se e quase desfalecidos já, repetem: "Para sempre!" Parece que nas profundezas em que, tal *como Prometeu,* mergulham, se apoderam do fogo do céu.»

[12] *«O Banquete»,* 193 c-a.

porém, desenvolver aqui estes pontos.

14. — O «Eros» e as variedades de embriaguez

Depois do que acabamos de referir resta-nos considerar a teoria do amor exposta por Platão através de Diotimo. Antes, porém, será necessário explicar o que disse Platão acerca da forma superior do *eros* como estado, isto é, considerado simplesmente como conteúdo da consciência. Já na sua obra «O Banquete» se apelida Eros de «possante demônio»; «intermediário entre a natureza de Deus e a natureza de mortal» preencherá a distância entre uma e outra ([13]).

Em «Fedra» fala-se longamente de μανια.

É difícil traduzir esta palavra, pois a sua tradução literal — «mania» — faz pensar nos nossos dias, em algo de negativo e mórbido, o mesmo se dando com «furor», tradução que adotaram os humanistas da Renascença (os *eroici furori* = o furor heróico de Giordano Bruno). Poderia falar-se de um estado de exaltação, de «entusiasmo divino», de embriaguez lúcida: o que nos remete a tudo o que dissemos quanto à matéria-prima de todo o estado erótico. Platão sublinha aqui um ponto essencial ao distinguir duas formas de «mania», «uma derivando de doença humana, e outra de exaltação divina, que nos faz sentir estranhos às leis e às normas habituais» ([14]).

A segunda — diz Platão — «de modo algum nos causa medo»: dela podem derivar grandes benefícios. E, falando do *Eros* em particular: «é uma enorme felicidade a mania que nos é conferida pelos deuses ao fazer nascer o amor na alma daquele que ama e daquele que é amado» ([15]).

O que nos importa aqui é que o *Eros* tomado como mania se insere num contexto mais vasto que põe bem em evidência a sua possível dimensão metafísica. Efetivamente Platão distingue quatro espécies de mania positiva, não patológica, não sub-humana, relacionando-as com quatro divindades, respectivamente: a mania do amor, ligada a Afrodite e a Eros; a mania profética de Apolo; a mania dos iniciados de Dionísio; a mania profética das Musas ([16]). Marsílio Ficino ([17]) dirá que são «as espécies de furores que Deus inspira em nós ao elevar o homem acima do homem — e que o transformam em Deus». Não considerando a «mania poética» — que só outrora, quando a arte não era uma questão subjetiva, quando o poeta era também profeta e a poesia um *carme,* pôde ter um caráter não profano — resta como fundo

---

[13] Ibid., 202 d-e.
[14] *«Pedro»,* 265-a.
[15] Ibid., 245-b.
[16] Ibid., 265-b.
[17] *«Sopra lo Amore»,* VII, 13, 14.

comum a todas estas formas um estado de embriaguez capaz de provocar uma auto-transcendência nas várias experiências supra-sensíveis: no amante, assim como no iniciado dionisíaco, naquele cuja visão transcende o limite do tempo, e ainda no que se submete à experiência mágica ([18]).

É contudo estranho que nem Platão, nem aqueles que comentaram a sua obra, tenham mencionado uma variedade ulterior de embriaguez lúcida e anagógica (conduzindo para o alto): a embriaguez heróica que poderia colocar-se sob o signo de Marte; este fato é estranho porque na Antiguidade se consideraram casos em que a própria experiência heróica podia oferecer possibilidades iniciáticas ([19]). Poderia, finalmente, lembrar-se o tipo de embriaguez sagrada própria dos Coribantes e Curetos e as técnicas correspondentes relacionadas de certo modo com a dança.

Seja como for, as referências são exatas. Platão reconhece, pois, um tronco de que o *eros* sexual é um ramo, uma especialização; a matéria-prima continua a ser uma embriaguez animadora (como que um enxerto de uma vida superior na vida humana — na formulação mitológica: a posse fecundadora e «integrante» do homem por um demônio ou por um deus) e libertadora, a qual, se obedecesse exclusivamente à sua metafísica definida pelo mito do andrógino, teria como possibilidade suprema uma τελετη (tal como afirmou Platão): ou seja, um equivalente da iniciação dos Mistérios. É de resto significativo que, à palavra «orgia», correntemente associada ao desvario dos sentidos e da sexualidade, se tenha na origem unido o epíteto de «sagrada» — as «orgias sagradas». Assim, οργια designava o estado de exaltação entusiástica que constituía o ponto de partida da experiência iniciática nos antigos Mistérios. Porém, quando esta embriaguez do *eros,* próxima do outro tipo de embriaguez supra-sensível de que fala Platão, se especializou, tornando-se cobiça, e por fim somente cobiça física; quando, por outras palavras, passou de condicionante a condicionada por se ter ligado completamente aos determinismos biológicos e às sensações turvas da natureza inferior, acabou então por se degradar, terminando em síncope sob a forma de «prazer» e de voluptuosidade venérea.

Mais uma vez se deverão distinguir aqui diversos graus: o prazer tem um caráter difuso, ainda extático quando é muito intenso o momento «magnético» do amor com a fusão fluídica dos dois seres, que é a sua conseqüência; ao diminuir esta intensidade, ou quando o ato sexual com a mesma pessoa se tornou um hábito, o prazer tende cada vez mais a localizar-se fisicamente em dadas zonas ou órgãos, e essencialmente nos órgãos sexuais. É um fato conhecido que o homem está mais

---

[18] Platão afirma, referindo-se ao *Eros* em geral *(«O Banquete»,* 202-e, 203-a): «Para executar a sua obra ele põe em relevo quer a divinização sob as formas, quer a arte dos sacerdotes que realizam os sacrifícios e as iniciações, assim como os encantamentos, e toda a espécie de presságios e magia.»
[19] Sobre este assunto, cfr. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno,* cit., I, § 19.

predisposto do que a mulher a esta degradação ulterior. Existe também o prazer dissociado de qualquer experiência profunda. A voluptuosidade é de um modo geral a *síncope* ou o colapso do estado de μανια, da embriaguez pura, exaltada e lúcida, transportada por um elemento supra-sensível. Este prazer constitui a contrapartida da dimensão do *eros* como impulso para o ser absoluto e imortal, no círculo da procriação: ao que corresponderá a segunda teoria do amor, aquela que foi exposta por Diotima.

No presente contexto não nos parece inútil voltar a considerar a oposição platônica entre duas espécies de mania, e desenvolver o seu conteúdo. De uma maneira geral, desde que se verifique o estado de que falamos, as qualidades comuns do indivíduo ficam suspensas, a sua «mente» (em termos hindus: o *manas)* é excluída, ou então transportada e submetida a uma força diferente. Esta força pode ser ontologicamente superior ou inferior ao princípio da personalidade humana, derivando daí a possibilidade e o conceito de uma embriaguez extática de caráter nitidamente regressivo. E neste limite muito subtil de fronteira que se situa, especialmente, a magia sexual.

A título de exemplo teórico, faremos alusão à interpretação desviada de Ludwig Klages, autor moderno por nós já citado. Klages retomou em parte os pontos de vista platônicos, pondo em evidência a elementaridade do fato que constitui no *eros* a embriaguez ou μανια perante as interpretações psicológicas ou fisiológicas, reconhecendo a sua dimensão não física e as suas possibilidades extáticas. Contudo, o fulcro da sua interpretação é o seguinte: «Não é o espírito do homem que se liberta (no êxtase) mas a alma, e ela não se liberta do corpo, mas do espírito ([20]).» Embora neste autor o espírito não seja de modo algum o espírito, mas no fundo um sinônimo de «mente», a «alma» a que se refere corresponde, todavia, às camadas inferiores, quase inconscientes, próximas do *bios,* do ser humano: à sua parte *yîn* (feminina, obscura, noturna) e não *yang* (masculina, luminosa e diurna). Assim, o êxtase considerado por Klages poderá chamar-se um êxtase *telúrico,* quase demoníaco — o seu conteúdo emotivo tem já sido designado na tradição hindu por *rasâsvâdana.*

Existe, pois, uma fenomenologia bem diferenciada da «mania» e do *Eros,* e nunca será demasiado sublinhar a sua importância do ponto de vista prático. É preciso porém não esquecer que, quer a possibilidade negativa a que agora nos referimos, quer a possibilidade oposta, positiva, de uma mania divina, estão afastadas igualmente tanto da mania de origem patológica como do impulso brutal e cego do *eros* animalizado. Os etnólogos, os historiadores das religiões e os psicólogos atuais ignoram quase todas estas distinções importantes.

---

[20] *Vom kosmogonischen Eros,* cit., pág. 63.

15. — «Eros» biológico e queda do «eros»

Na obra de Platão «O Banquete», Diotima parece, de início, entrar em polemica com Aristófanes, dizendo que todos os homens tendem para o bem através do amor e que «a essência eterna do amor consiste em possuir o bem», não a metade que nos falta ou o todo.([21]) Trata-se porém, na realidade, da mesma coisa expressa em termos diferentes, pois o «bem» na concepção helênica não tem um sentido moral mas sim ontológico, de tal modo que se identifica ao estado do que «é», no sentido superior, ao que é perfeito e completo. E a isto que o mito do andrógino, sob a forma de fábula, faz alusão. Diotima diz-nos em seguida que a «ardente solicitude e a tensão» daquilo que tende para este fim toma a forma específica do amor, em relação com a «força criadora inata a todos os homens segundo o corpo e a alma» visando o «ato de procriação na beleza». O mesmo sucede também «na união do homem com a mulher». E afirma mais adiante: «No ser vivo que, contudo, é mortal, esta união é a raiz da imortalidade ([22]).»

O sentido já indicado da metafísica do sexo recebe aqui, de certo modo, a sua confirmação: aspirando à posse eterna do bem, o amor aspira igualmente à imortalidade ([23]). Contudo, e por outro lado, a doutrina de Diotima conduz a uma *física* do sexo, que de forma muito curiosa antecipa os pontos de vista de Schopenhauer e dos darwinistas. Quando a natureza mortal é atormentada e transportada pelo fogo do amor, procura atingir a imortalidade através da continuação da espécie, *gerando-a.* «Só será possível obtê-la (a imortalidade) — diz-nos Diotima — através deste meio, pelo ato da procriação, que faz sobreviver perpetuamente um novo ser no lugar do antigo.» Fala-se, assim, de um homem quase supra-individual que perdura através da cadeia eterna das gerações graças ao *eros* procriador. «Afirma-se relativamente a cada ser vivo... que não conserva nunca as mesmas qualidades; todavia, é considerado como uma personalidade sempre idêntica, enquanto se renova continuamente, apesar da destruição de algumas das suas parcelas, nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue, enfim, em todo o seu organismo... Analogamente, o processo pelo qual cada ser mortal sobrevive não consiste em conservar-se perfeitamente igual a si próprio, como sucede com um deus, «mas, pelo contrário, resulta do fato de o indivíduo que envelhece, degenera e morre ser sempre substituído por um outro indivíduo. A imortalidade será assim a perenidade da espécie» ([24]).

E Diotima fala verdadeiramente como um darwinista ao explicar nestes termos o sentido mais profundo não apenas do impulso natural dos homens para que a raça

[21] *«O Banquete»,* 205-d-206-a.
[22] Ibid., 206-b.
[23] Ibid., 207-a.
[24] Ibid., 207-d, 208-b.

não se extinga, mas também do impulso que diretamente, sem ser ditado por qualquer raciocínio, impele os animais não só a acasalarem-se mas ainda a praticarem sacrifícios de toda a ordem para alimentar, proteger e defender a prole ([25]).

Não será por acaso que esta teoria se encontra, em primeiro lugar, na boca de uma mulher, e, seguidamente, de essa mulher ser Diotima de Mantineia, iniciada nos Mistérios, que bem poderão tomar o nome de «Mistérios da Mãe» — e nos remeteu ao estrato pré-helênico, pré-indo-europeu de uma civilização telúrica e ginecocraticamente orientada. Reservando para mais tarde o aprofundar deste assunto, diremos somente que para uma civilização como esta, que coloca o mistério da geração física quase no topo da sua concepção religiosa, o indivíduo não tem uma existência própria; é caduco e efêmero, eterno apenas na substância cósmica em que de novo se irá dissolver, mas de onde ressurgirá eternamente: do mesmo modo que numa árvore as folhas novas virão sempre substituir as mortas. Isto será o oposto do conceito da verdadeira imortalidade olímpica, que impõe, pelo contrário, o corte do elo físico e telúrico-maternal, a saída do círculo eterno da geração e a ascensão às regiões da imutabilidade e do ser puro ([26]). Na erotologia exposta por Diotima, para além dos seus aspectos de um desconcertante modernismo à maneira darwinista, reflete-se, pois, o espírito da religião arcaica, pelásgica e telúrica da Mãe. Veremos mais adiante quais os «mais altos mistérios reveladores» a que faz alusão ([27]). O que se torna essencial aqui é notar que, com a teoria do andrógino e com a da sobrevivência da espécie, se terá duas concepções efetivamente antitéticas — uma de espírito metafísico urânico, viril e eventualmente prometeico, a outra de espírito telúrico — maternal e «físico».

Porém, à parte estas antíteses, mais importante ainda é considerar o ponto de transição entre uma opinião e a outra, e o sentido desta transição. E evidente que a «imortalidade telúrica ou «temporal» é pura ilusão. A este nível o ser absoluto escapa indefinidamente ao indivíduo: ao gerar, este dará constantemente vida a um novo ser que será afetado pelo mesmo desejo impotente numa repetição sem fim ([28]). Ou, por outras palavras, com um fim possível, no sentido negativo, porque uma raça poderá extinguir-se, um cataclismo poderá pôr fim à existência não só dos seres do mesmo

---

[25] Ibid., 207-b, 208-b.

[26] É significativo o fato de, ao falar da «eternidade temporal» (a que se refere à espécie), SCHOPENHAUER (op. cit., c. 41, págs. 25-26), usar exatamente a imagem das folhas caducas, baseando-se em Homero — *qualis folia generatio, talis et hominum* — que J. J. BACHOFEN *(Das Mutterrecht,* Basel, 1897, § 4, cfr. § 15) considerou como constituindo a base da concepção física materna e telúrica das antigas civilizações mediterrânicas.

[27] *«O Banquete»,* 209-e

[28] Cfr. C. MAUCLAIR, op. cit., pág. 63: «O que é uma filiação senão o projetar num novo ser o mesmo desejo de infinito que o adulto, por sua vez, sentirá?» Será, porém, somente na melhor das hipóteses que ele o sentirá, confusamente, como diz Platão *(Fedra,* 255-d): «Ama, e não sabe que ama, não sabe até que sentimento é o seu... Não nota que se contempla a si próprio na amante como se fosse num espelho.»

sangue mas até de toda uma raça, de tal forma que a miragem da imortalidade não é mais que uma mentira. Poderemos, neste momento, fazer intervir o demônio mítico schopenhauriano da espécie, e dizer que os amantes são enganados por ele, que o prazer é o elemento motor da procriação, bem como a fascinação e a beleza da mulher, que ainda, se durante a embriaguez do ato sexual os amantes julgam viver uma vida superior e captar a unidade, eles não estão de fato senão ao serviço do ato procriador. Kirkegaard observa precisamente que, embora os amantes formem na união um só Eu, no fundo são enganados, pois nesse mesmo momento a espécie triunfa sobre os indivíduos — contradição, diz ele, mais ridícula do que todos os motivos pelos quais Aristófanes achava ridículo o amor — e nota, com razão, que uma perspectiva superior não estaria excluída neste mesmo enquadramento se se pudesse pensar que, mesmo que os amantes não chegassem por si próprios à realização duma existencialidade não dividida ou mortal pelo fato de aceitarem servir de instrumentos e até de se sacrificarem pelo ato procriador, veriam pelo menos este fim conseguido no ser gerado. Tal não sucede, porém; o filho não é gerado como um ser imortal que termina a série e a transcende mas simplesmente como um ser idêntico aos que o geraram ([29]). Lembremo-nos, como exemplo, do enchimento inútil e eterno do tonel das Danaides, do inútil e eterno tecer da corda de Oknos, que o asno do mundo inferior se apressa a roer de novo ([30]).

Porém, esta vicissitude desesperada e vã do «círculo procriador» esconde também uma metafísica: o impulso obscuro para o ser absoluto é transmitido, degradando-se e desviando-se, àquilo que se dissimula sob o acasalamento animal e a procriação, tomando a forma de uma procura dum sucedâneo para a necessidade de confirmação metafísica do Eu. A fenomenologia do *Eros* segue também esta queda, esta degradação: o *Eros,* que era um estado de embriaguez, transforma-se cada vez mais num desejo extrovertido, em sede e cobiça física, animaliza-se e torna-se puro instinto sexual. Experimenta então uma síncope no espasmo e no abatimento que se segue à voluptuosidade física, a qual é sempre condicionada no macho, especialmente por um processo fisiológico no essencial orientado para a fecundação. A onda cresce, chega-se ao acume, ao momento fulgurante do ato sexual, à destruição da díade, mas como que transportados pela experiência, como que submersos e dissolvidos naquilo a que, precisamente, se chama «prazer». É a *liquida voluptas,* o fenômeno da dissolução, expressão latina que Michelstaedter

---

[29] S. KIRKEGAARD, *In vino veritas,* trad. ita., Lanciano, 1910, págs. 52, 53, 55

[30] Se E. CARPENTER *(Love's coming age,* Manchester, 1896, pág. 18) tem razão ao afirmar que o principal objetivo do amor é o de tender para a unidade, só a tem em parte quando conclui que, no plano físico, a criação, isto é, a procriação, é o efeito do estado de união íntima no ato sexual, união que suscita o poder criador. Quer a possibilidade de que nasça um filho a uma mulher violentada que de modo algum tivesse sentido qualquer prazer, quer, no caso limite, a possibilidade da fecundação artificial, demonstram, ao contrário, que o ato procriador pode prescindir completamente do estado de união durante a cópula. A idéia de CARPENTER somente é verdadeira no caso de certas aplicações especiais à magia sexual. (Cfr. mais adiante § 60).

oportunamente recordou ([31]). Contudo, é como se a força escapasse da mão daquele que a desencadeou; passando ao domínio do *bios* torna-se «instinto», processo quase impessoal e automático. O instinto genésico, que é inexistente como fato da consciência erótica, torna-se real nos termos de um «Eu» (para usarmos o termo da psicanálise), de uma obscura gravitação, de uma coação vital que escapa à consciência e, eventualmente, arruína e subverte: isto sucede não porque a «vontade da espécie» seja um fato, mas porque a vontade do indivíduo de superar o seu fim não poderá jamais ser extirpada, reduzida ao silêncio ou recalcada; ela sobrevive desesperadamente nessa forma obscura e demoníaca pela qual nos dá a *8vvautç,* o impulso primordial no ciclo eterno da geração; aqui, e do mesmo modo que a temporalidade está para a eternidade, na sucessão e multiplicação dos indivíduos «segundo a imortalidade da Mãe» poderá ainda recolher-se um último e enganador reflexo do imortal. Porém, neste plano, até mesmo o limite entre o mundo humano e o mundo animal se esbate pouco a pouco.

Tal como se disse no início, o processo explicativo habitual deverá pois inverter-se: o inferior deduz-se do superior e o superior explica o inferior. O instinto físico procede de um instinto metafísico. A tendência primordial é a do *ser; é* precisamente uma tendência metafísica, cujos impulsos biológicos, tanto na autoconservação como na reprodução, são «precipitados», materializações que criam no seu próprio plano os seus determinismos físicos. Esgotada a fenomenologia humana — a qual, partindo da embriaguez hiper-física, de uma exaltação transfigurante e anagógica, encontra o seu limite inferior no orgasmo humano, propriamente físico da função genésica — passa-se às formas de sexualidade próprias dos animais. E tal como nas diferentes espécies animais se podem observar especializações degenerativas de possibilidades latentes no ser humano, especializações que terminam em becos sem saída que correspondem aos tipos que representam desenvolvimentos dissociados, grotescos e demoníacos destas possibilidades — também deverá, do mesmo modo, considerar-se toda a correspondência eventual entre a vida do sexo e do amor, no homem, por um lado, e no reino animal, pelo outro: dissociações, «absolutizações» obscuras e extremas de um ou de outro aspecto do *eros* humano, eis o que poderemos encontrar no reino animal.

Vemos, assim, que o magnetismo do sexo impele e guia as espécies por vezes telepaticamente — nas suas migrações núpciais que cobrem, por vezes, distâncias incríveis, implicando privações extremas e situações que fazem perecer durante o trajeto grande parte dos seres migrantes, até atingirem por fim o local onde os germes possam ser fecundados ou depostos os ovos. Observamos as múltiplas tragédias da seleção sexual entre os animais ferozes, o impulso cego e frequentemente destruidor da luta sexual, luta que não tem por finalidade, apesar das

[31] C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica,* Florença, 1922, pág. 58.

aparências, a posse da fêmea, mas sim a posse do *ser* procurado tanto mais selvaticamente quanto está afastado doravante o plano em que é possível encontrá-lo. Vemos a crueldade metafísica da mulher absoluta «macroscopizar-se» na louva-a-deus, que logo após se ter servido do macho o mata no acasalamento, e observamos fenômenos análogos na vida dos himenópteros e de outras espécies: núpcias mortais, machos cuja vida termina logo a seguir ao ato procriador, ou que então são mortos e devorados durante o ato sexual, fêmeas que morrem depois de terem posto os ovos fecundados. Nos batráquios, poderemos ver acasalamentos absolutos que não são interrompidos nem por ferimentos nem por mutilações mortais, e no erotismo do caracol encontramos o limite extremo da necessidade de contato prolongado e o sadismo da penetração dolorosa multiforme. Vemos a fecundidade humana «proletária» tornar-se pandemia e pululamento indefinido nas espécies inferiores, até nos aproximarmos do plano em que, com o hermafroditismo dos moluscos e dos tunicários, e partogênese dos organismos monocelulares, dos protozoários de alguns dos últimos metazoários, encontramos o mesmo princípio, que é o início de toda a série descendente, invertido, perdido no *bios* e indiferenciado. Rémy de Gourmont descreveu todas estas formas na «Física do Amor» ([32]). Porém, este mundo de correspondências ilumina-se presentemente de uma luz diversa: já não se revelam aqui os antecedentes do *eros* humano, os seus estádios evolutivos inferiores mas sim as formas liminares da sua involução e desintegração sob a forma de impulsos automatizados, demonizados, lançados no ilimitado e no insensato. Mas como deixar de reconhecer que, em certos caracteres deste *eros* animal — ali onde se desejaria falar da coação absoluta da «vontade da espécie» — a sua raiz metafísica se torna muito mais visível do que em muitas formas flácidas e «espirituais» do amor humano? Pois segundo um reflexo inverso podemos ler nelas o que, para além da vida efêmera do indivíduo, é transportado pela vontade do ser absoluto.

Estas idéias oferecem-nos, também, pontos de referência para compreendermos o impulso mais profundo que atua por detrás da existência humana quotidiana. No plano da vida de relação o homem tem necessidade do amor e da mulher para escapar à angústia existencial e inventar um sentido à sua existência; inconscientemente procura um qualquer sucedâneo, aceitando e alimentando ilusões. Muito justamente se falou da «atmosfera subtil emitida pelo sexo feminino, de que nos não avizinhamos enquanto estivermos mergulhados nela, mas na sua ausência

---

[32] R. DE GOURMONT, *La physique de l'amour,* Paris, 1912, pág. 120:«As invenções sexuais da humanidade são quase todas anteriores ou exteriores ao homem. Não existe nenhuma cujo modelo, mesmo aperfeiçoado, não lhe tivesse sido oferecido pelos mais humildes animais. pág. 141: «Não existe luxúria (humana) que não tenha na natureza o seu tipo normal», isto é, que não figure nela como uma maneira de ser espontânea e fixa de determinadas espécies animais. GOURMONT naturalmente emprega, ao contrário, todas as correspondências encontradas de forma a referir o *eros* humano ao conjunto animal.

sentimos um vazio crescente na nossa existência e somos atormentados por qualquer coisa tão indefinida que não a saberíamos explicar» (Jack London). Este sentimento serve de fundo à sociologia do sexo, ao sexo como fator da vida associada: desde o matrimônio até ao desejo de constituir família, de ter filhos e mais descendência, desejo que se manifesta tanto mais vivo quanto mais se degrada o plano mágico do sexo, é que nos apercebemos obscuramente da desilusão do desejo mais profundo do ser, para além da miragem que brilha nos momentos dos primeiros contatos e nos píncaros da verdadeira paixão. Este domínio em que, particularmente nos nossos dias, o homem domesticado encerra habitualmente o sexo, poderá com razão denominar-se o dos subprodutos de segundo grau da metafísica do sexo; através dele substitui-se por um mundo de «retórica» o mundo da «persuasão» e da verdade tomadas no sentido que foi dado a estas expressões por Michelstaedter ([33]).

Ainda mais à margem, e com uma direção distinta, encontraremos a pesquisa abstracta e viciosa do prazer venéreo como um estupefaciente e lenitivo liminal de falta de sentido duma existência acabada. Em breve, porém, nos referiremos de novo a este assunto.

16. — Afrodite Urânia. O «eros» e a beleza

Já mencionamos que, na obra de Platão, Diotima, depois de ter falado da imortalidade temporal na espécie, alude aos «mais altos mistérios revelados». Ocupando-se deles, Diotima retoma de certo modo uma teoria que em «O Banquete» tinha sido atribuída a Pausânias: ou seja, de que existem duas Afrodites, a Afrodite Urânia e a Afrodite Pandémia ([34]), sendo uma o amor vulgar e outra o amor de caráter divino.

Entramos desta forma num domínio de certo modo problemático. Em primeiro lugar, parece-nos que não tem qualquer relação com os mistérios mais altos, mas sim com o puro humanismo de cultura, quando Diotima contrapõe àqueles que geram carnalmente os que dão vida a filhos imortais através das suas criações de artistas, de legisladores, de moralistas e seres similares. «Já lhes foram dedicadas numerosas formas de culto» — diz Diotima ([35]) — «graças a esses filhos tão extraordinários, enquanto que ninguém recebeu tal honra por ter gerado filhos segundo a natureza humana.» Uma tal imortalidade, reduzida à pura sobrevivência na fama e na memória dos homens, é eventualmente ainda mais efêmera do que a própria sobrevivência na espécie; encontramo-nos num domínio totalmente profano e quase do mesmo sentido daquele que, ironicamente, fez chamar *«Imortais»* aos membros muito mortais da Academia Francesa. Os Mistérios helênicos já tinham porém ensinado que homens

---

[33] Pode-se, neste contexto, referir as palavras do Corão (LXIV, 14): «Oh vós que credes, nas vossas mulheres e nos vossos filhos existe, na verdade, um inimigo para vós; acautelai-vos deles.»
[34] *«O Banquete»,* 180 d-e.

como por exemplo Epaminondas ou Agesilau, com direito a aspirar a esta imortalidade, não deveriam esperar um destino privilegiado depois da morte, destino esse de que até malfeitores poderiam ter beneficiado, no caso de terem sido iniciados ([36]). Contudo Diotima, acreditando que essas obras humanas imortalizadoras teriam sido inspiradas pela beleza, passa a tratar do amor despertado por ela, expondo uma espécie de estética-místico-estática.

Esta teoria pouco nos oferece que possa ser utilizado na solução do problema tal como o expusemos, pois parte de um dualismo que, no fundo, torna o conjunto assexual. Fala-se efetivamente, neste momento, de um *Eros* que já não é suscitado pela mulher, pela relação magnética com uma mulher, mas sim desperto pela beleza que lentamente já não é até a beleza dos corpos, nem a beleza de um ser ou de um objeto particular, mas sim a beleza abstrata ou, mais propriamente, a beleza como idéia ([37]). O próprio mito que serve de chave modifica-se: o *eros* que está sob o signo de Afrodite Urânia identifica-se ao que na *«Fedra»* se baseia na anamneses, na «recordação» não do androginato mas do estado pré-natal, quando a alma contemplava o mundo divino e assim «se realizava aquilo a que é permitido chamar a mais bem-aventurada das iniciações celebrada como seres perfeitos.» ([38]) O amor verdadeiramente ligado ao sexo é, ao contrário, apresentado como um corcel negro do carro simbólico da alma que vence o corcel branco ([39]) quase como uma queda devida a um erro da recordação transcendental: «Aquele que não tem uma recordação recente das visões bem-aventuradas lá do Alto, ou que as esqueceu por completo, não relaciona imediatamente com a essência da beleza a sua imagem cá na Terra: esta é a razão por que não a venera quando a vê, antes de se abandonar ao prazer, pensando apenas em acasalar-se e em procriar à maneira dos animais ([40]).» Daí a seguinte e assaz problemática definição do amor corrente: «Chama-se amor... à paixão que, desprovida de razão, prevalece sobre a reflexão acerca do que é belo e se deixa transportar pelo prazer que deriva da beleza, prazer que se avoluma cada vez mais através de paixões afins na cobiça da beleza física ([41]).» Tendo definido o verdadeiro amor como «o desejo de beleza», Marsilio Ficino ([42]) dirá depois que a «fúria venérea», «o desejo do coito e do amor não são constituídos pelos mesmos movimentos, antes se manifestam como movimentos contrários» ([43]).

---

[35] Ibid., 209 d-e.
[36] Cfr. DIÓGENES LAÉRCIO, VI, II, 29.
[37] *«O Banquete»,* 210-a, 212-a.
[38] *«Fedro»,* 248-250.
[39] Ibid., 248, 254-a.
[40] Ibid., 250-e.
[41] Ibid., 238-b-c.
[42] *Sopra lo Amore,* VII, 15; I, 3.
[43] Ibid., I, 3, em FICINO (ibid., VI, 14) mas sobretudo em PLATÃO (cf. *«O Banquete»,* 181-c), surge a idéia curiosa de considerar o amor homossexual pelos efebos como o sentimento mais próximo do amor inspirado pela beleza pura e por Afrodite Urânia, superior ao *eros* despertado por uma mulher, pois no segundo caso ser-se-ia impelido num grau mais elevado pela voluptuosidade do ato venéreo,

Neste conjunto somente poderá utilizar-se a idéia de um *eros* cuja degradação animal e genésica é impedida por meio de transposição e exaltação, com a condição de continuar a estar relacionado com a mulher e a polaridade sexual: voltaremos a falar sobre este fato ao estudarmos, por exemplo, o lado interno do «amor cortês» medieval. Com a teoria do amor considerado como desejo de beleza pura e abstrata, poderemos, ao contrário, manter-nos no domínio da metafísica, mas sairemos certamente do âmbito da metafísica do sexo. Temos também razões para duvidar que esta teoria esteja, tal como pretende Diotima, ligada a um qualquer ensinamento dos Mistérios. Embora vejamos reaparecer na misteriosofia e no esoterismo das mais diversas tradições o tema do androginato, o mesmo não poderá dizer-se do «amor platônico» ([44]). Este tema apresenta-se até nos seus desenvolvimentos sucessivos durante a época da Renascença, quase exclusivamente como simples teoria filosófica: não são conhecidas quaisquer escolas místicas ou de Mistérios em que tenha surgido graças a ele uma técnica do êxtase seguida efetivamente, enquanto que na mística plotiniana da beleza encontramos um caráter diferente (em Plotino o belo vem pelo contrário relacionado com «a idéia que liga e domina a natureza inimiga privada de forma». Daí resulta igualmente uma relação, que sai por completo do âmbito das tensões eróticas e do sexo, com a beleza própria a uma forma e a um domínio interior, manifestada «na grandeza de alma, na justiça, na pura sensatez, na energia viril do rosto severo, na dignidade e no poder que se revelam numa atitude intrépida, firme, impassível e, a nível mais elevado, numa inteligência digna de um deus, resplandecendo sobre tudo quanto é exterior» ([45]). Não saberíamos, pois, dizer até que ponto depende da diferente constituição do homem moderno achar ou não justa a idéia de Kant, de Schopenhauer e de certas estéticas recentes, segundo a qual o caráter específico do sentimento estético, isto é, da emoção despertada pelo «belo», depende do seu «apolinismo», da sua ausência total de relação com a capacidade de desejo e com o *eros.* Se quisermos tomar o sexo em linha de conta será pois extremamente banal a observação de que a mulher que se considera unicamente sob o aspecto de beleza pura não é a mulher mais apta a despertar o magnetismo sexual e o desejo; o mesmo se dá com o caso de uma estátua nua em mármore, cuja contemplação poderá despertar uma emoção estética mas que nada nos diz em

---

sendo o amor homossexual quase que o único que não tem um desenvolvimento carnal; o discurso do Alcibiades em *«O Banquete»* (págs. 214 e ss.) mostra de forma demasiado clara quão pouco «platônico» podia ser o amor helênico pelos adolescentes. Voltaremos a tratar deste assunto no apêndice ao presente capítulo. PLOTINO (Enn., III, v. I, III, v. 7) considera, ao contrário, o amor homossexual como sendo vergonhoso e anormal, como que doenças de degenerados «que não derivam da essência do ser nem são conseqüências do seu desenvolvimento».

[44] Tanto quanto sabemos, o único caso é constituído pelo *nazar-ilâ-l-mord* de certos meios iniciáticos árabes, que retoma o tema do amor platônico de *«Fedro»,* baseado na beleza encarnada pelos efebos, e procura legitimar-se com as seguintes palavras do Profeta: «Eu vi o Senhor na forma de um adolescente imberbe.»

[45] PLOTINO, *Enneadi,* I, vi, 3; vi, 5.

matéria do *eros.* Falta-lhe a qualidade *yin,* o demoníaco, o abissal, o fascinante ([46]). É freqüente ver que as mulheres que mais êxito obtêm não podem ser consideradas propriamente belas.

Assim, a teoria platônica de beleza constitui qualquer coisa de especial, que não é facilmente inteligível em termos existencialistas. Poder-se-ia, em resumo, relacionar o amor platônico a uma embriaguez particular, semimágica, semi-intelectual (embriaguez das formas puras) e como tal distinta da «via úmida» do amor dos místicos e inseparável do espírito duma civilização que, tal como a civilização helênica, vê o crisma do divino em tudo quanto é limite e forma perfeita ([47]). Quando se aplicam concepções deste gênero ao domínio das relações entre os dois sexos, o resultado é um dualismo paralisante. Veremos por exemplo um Giordano Bruno, que ao tratar os *eroici furori* segundo a teoria platônica começa por atacar violentamente aquele que obedece ao amor e ao seu desejo pela mulher, dando-nos desta uma imagem impiedosa: «Esse extremo insulto, esse erro da natureza que nos engana com uma fachada, uma sombra, um fantasma, um sonho, um encantamento círceo posto ao serviço da procriação através da sua beleza, que surge e passa, nasce e morre, floresce e apodrece; e (a mulher) é assim algo bela no exterior, pois o seu ser profundo e verdadeiro contém permanentemente uma mistura, um comércio, uma alfândega, um mercado de tantas porcarias, tóxicos e venenos quantos a nossa natureza madrasta pôde produzir: e que depois de recolher a semente com que a servimos paga-a muitas vezes com cheiro fétido, arrependimento, tristeza, fadiga... tantos e tantos males evidentes para toda a gente ([48]).» Por esta razão Giordano Bruno gostaria que as mulheres fossem celebradas e amadas somente «por tudo quanto se deve àquele pouco, àquele tempo, àquela ocasião, se não têm outras virtudes além das naturais, isto é, por essa beleza, esplendor, serviço sem o que teriam vindo ao mundo com a inutilidade de um cogumelo venenoso que ocupa a terra em detrimento de uma planta melhor» ([49]). Podemos daqui deduzir claramente que a concepção do duplo *eros* conduz a uma «primitivização» e a uma degradação de toda a espécie de amor sexual e ao desprezo das suas possibilidades mais profundas. No epílogo desta obra de Giordano Bruno, Júlia, símbolo da verdadeira mulher, diz aos amantes a que se recusou que «foi verdadeiramente graças à minha

---

[46] STENDHAL *(De l'Amour,* XX) depois de ter afirmado: «O amor-paixão é superior ao amor pela beleza» acrescenta: «Talvez os homens que não são susceptíveis de sentir o amor-paixão sejam aqueles que sentem mais vivamente o efeito da beleza; é esta, pelo menos, a impressão mais forte que podem receber da mulher.»

[47] Numa civilização diferente, mesmo que não se considerem as realizações profundas que resolvem o problema duma existencialidade fraturada e angustiada, mas unicamente simples pressentimentos da transcendência, dá-se o caso de estes pressentimentos serem favorecidos não tanto pela beleza de uma mulher ou de um efebo ou até de certas obras ou instituições humanas, como pela contemplação daquilo que na natureza, de certo modo, reflete esta transcendência sob a forma de uma elementaridade, de uma infinidade e de uma imensidade afastada do humano.

[48] G. BRUNO, *Degli eroici furori,* Proemio, ed. Universale, págs. 6-7.

[49] Ibid., pág. 8.

recalcitrante mas também simples e inocente crueldade», que lhes concede favores incomparavelmente maiores, «favores que de nenhum modo poderiam ter obtido através da minha indulgência»; pois ao desviá-los do amor humano tinha conduzido o seu *eros* para a beleza divina ([50]). A cisão é aqui completa e a direção difere daquela que poderia estar de qualquer modo relacionada com o sexo, mesmo nas suas formas «exaltadas»! ([51])

Plotino soube manter toda esta ordem de idéias «platônicas» dentro do seu justo limite, ao considerar para além do homem que «só ama a beleza», «aquele que o amor impele a união e tem ainda o desejo de imortalidade no que é mortal, procurando o belo numa procriação e numa forma de beleza que se continua». «Assim, aqueles que amam a beleza nos corpos, embora o seu amor seja um amor misto, amam todavia a beleza — e ao amar as mulheres para perpetuar a vida, amam o que é eterno ([52]).»

17. — A cupidez. O mito de Porus e Pénia

Deveremos ainda assinalar no «O Banquete» um outro mito, que encerra de modo indireto um significado profundo. Trata-se de uma versão particular da origem do deus Eros. Quando nasceu Afrodite, os deuses celebraram uma festa no jardim de Zeus, na qual participava Porus. Em dado momento, foi vencido pela embriaguez e pelo torpor. Pénia, que tinha vindo disfarçada de pedinte e ficara no limiar do jardim, aproveitando-se deste estado, fez com que Porus se lhe unisse, pois tinha decidido ter um filho dele. Este filho foi precisamente Eros ([53]). Propuseram-se as mais variadas interpretações do mito de Porus e Pénia. O sentido mais profundo, e aquele que é confirmado pelo conjunto da história, é que Porus exprime a abundância e assim, metafisicamente, o ser, e Pénia a pobreza, a privação (do ser) essa στηρεσιζ que desempenha um papel tão importante na filosofia grega, onde está essencialmente associada ao conceito de matéria, da υλη (cfr. mais adiante § 31). Numa atmosfera que é a mesma do nascimento de Afrodite, isto é, sob o signo desta deusa, a embriaguez cega une-se pois no espaço de um segundo com o não-ser; e esta união irracional (Porus, embriagado, traiu deste modo a sua natureza, que diz-se, era a de um filho de Metis, a ciência, a sabedoria) caracteriza o seu produto, o amor e o desejo personificados por Eros.

---

[50] Ibid., II, 5.

[51] Uma conseqüência particular da teoria do amor como «desejo de beleza» é que, dado a beleza somática ser apenas gozada através da vista, todos os outros sentidos, exceto este, deveriam ser excluídos do *eros* e remetidos para o domínio do amor bestial. Este fato faz M. Ficino escrever (op. cit., II, 8): «A paixão do tacto não faz parte do amor, não constitui um sentimento dos amantes, mas sim uma espécie de lascívia e perturbação do homem servil.» Assim como reconhecemos o papel essencial que desempenha o olhar na magia do sexo, também o contribuição que fornecem tanto o tato como o olfato para desenvolver e intensificar o estado subtil do *eros,* são um fato reconhecido.

[52] PLOTINO, *Enn.,* I, v. I.

[53] *«O Banquete»,* 203-b-c.

De outros pontos de vista, Eros apresenta o caráter intermediário, ambivalente, de que falamos; é, ao mesmo tempo, rico e pobre devido à dupla hereditariedade paterna e materna; e sendo um «temível sedutor» e um «caçador perturbante», traz contudo no seu seio a privação e o não-ser próprios de Pénia, não chegando nunca à posse (o seu fruto «por vezes escapa-se-lhe insensivelmente»). Sendo mortal por um lado, será também imortal devido à hereditariedade paterna; isto significa que morre, se extingue, para ressuscitar sempre de novo, infindavelmente.

Por outras palavras, é uma sede que só é satisfeita momentânea e ilusoriamente. E esta a natureza do Amor, do Eros, considerado como «fiel ministro de Afrodite» ([54]).

Interpretado assim, e afastadas certas referências intelectualizantes que é possível encontrar na exposição de Platão, o mito da origem de Eros tem um sentido profundo. Esclarece o sentido metafísico do desejo extrovertido do sexo como substrato do «ciclo da procriação», demonstrando a sua contradição fundamental e irremediável.

Poderemos associar este mito a uma série de outros que aludem, sob formas diferentes, ao sentido da «queda». A união embriagada do ser (Porus) com a privação (Pénia) equivale, no fundo, ao amor mortal de Narciso pela sua imagem refletida nas águas. Especialmente nas tradições orientais, com base na existência finita dominada pela ilusão, pela *Mâyâ,* reconhece-se o fato misterioso e irracional constituído por um desfalecimento, um obscurecimento transcendental (= embriaguez ou desfalecimento de Porus) e por um desejo ou movimento que levou o ser a identificar-se com o «outro» (o outro ser). O ser fica, assim, submetido à lei da dualidade e do devir, criando ele próprio essa lei que torna o desejo e a sede a raiz da sua existência no tempo ([55]).

Poderemos mencionar aqui a exegese de Plotino acerca do duplo nascimento de Eros. O primeiro destes nascimentos é relacionado com Afrodite Urânia, apresentada por Plotino como figuração da contrapartida feminina do puro princípio intelectual masculino, ou υουζ . Fecundada por este e a ele eternamente unida, ela produz o *eros: é* o amor primordial que nasce entre os dois através de sua beleza: desejo recíproco do amado e da amada que vêem o seu reflexo um no outro para a geração de seres espirituais ([56]). Quanto ao segundo nascimento do Eros é precisamente ao mito de Porus e de Pénia que Plotino se refere. O *eros* procriado por este par é o desejo que se acende na região inferior, afetado de irracionalidade e de uma eterna

[54] Ibid., 203-204-a.
[55] O desejo, ou sede, como substrato metafísico da existência acabada *(tahnâ* no budismo, a confrontar com a *concupiscência original* dos teólogos católicos) deve, naturalmente, distinguir-se do desejo no sentido sexual específico, que não passa de uma manifestação particular do primeiro.
[56] PLOTINO, *Enn.,* III, v., 2.

privação, pois nasceu aqui na terra da união do eu com um *simples* reflexo ou fantasma do verdadeiro «bem» (mito de Narciso). Plotino escreve: «A razão unida ao irracional produziu, assim, através de um desejo errado e de uma substância insuficiente, algo de imperfeito e de impotente, algo de pobre nascido de um desejo ilusório e de um intelecto conforme (a ele)... E ele (o *Eros)* fica suspenso a Psyche (equivalendo aqui a Pénia), da qual nasceu, como o seu princípio, aparte a mistura com esse *logos* que não ficou nele, antes se misturou à substância indefinida (a matéria υλη)... E este amor é assim como um inseto atormentado cujo desejo não ficou satisfeito porque, depois de ter obtido a satisfação, a privação subsiste ainda, uma vez que a plenitude não pode resultar de urna mistura, só podendo existir no que é completo em si próprio graças à sua natureza: dado que, mesmo quando o desejo proveniente de uma privação da natureza obtém por acaso satisfação, voltará de novo a ser sentido, pois a satisfação não era senão um expediente da sua insuficiência, ao passo que a satisfação apropriada poderia encontrar-se unicamente na natureza do *logos* ([57]).»

Se os filósofos gregos consideraram o estado «do que é e do que não é» da «vida misturada à não-vida» como a substância e o sentido da γενεσιζ , da existência telúrica encerrado no ciclo eterno da procriação, será exatamente esse a natureza do amor e do desejo que o mito de Porus e de Pénia nos revelam. Assim os amantes, herdeiros da embriaguez que venceu Porus quando nasceu Afrodite, não se apercebeu de que ao desejar e ao gerar, embora pensem estar a prolongar a vida, estão a dar a morte a si próprios, e julgando destruir a dualidade, de novo a confirmam ([58]). Isto sucede precisamente porque, quando o desejo é a cobiça extrovertida em função de um «outro», tal como existe na maioria das pessoas, implica a privação, uma privação congênita, elementar, e quando pensa ter obtido a satisfação, confirma-a, ao contrário, reforçando a lei da dependência, da insuficiência, da impotência do «ser» no sentido absoluto. Abdicamos da vida absoluta quando a procuramos fora de nós, derramando-nos e perdendo-nos na mulher. E este o paradoxo da sede se a considerarmos do ponto de vista metafísico: a satisfação não extingue a sede, antes a confirma, pois implica um «sim» dito a esta. E a eterna privação de Eros, que embora renasça constantemente, renasce com a mesma privação e a mesma necessidade. Por este motivo a díade não é ultrapassada nas uniões a que conduz o *eros* tornado cobiça extrovertida e pandemica; encontra-se fatalmente no resultado a dualidade pressuposta da situação (homem e mulher): é o ato que dá a vida a um «outro», o filho. O outro que, na espécie feminina, provocou um momento de êxtase embriagado e espasmódico e de «união», será geralmente representado como o outro constituído pelo filho, ao qual e ao mesmo tempo que com a vida se transmitiu o destino da morte (a imortalidade mortal de Eros); o filho

[57] Ibid., III, v., 7.
[58] Para tudo o que se segue cfr. J. EVOLA, *Lo Yoga della potenza,* cit., págs. 301 e ss.

através do qual se obterá certamente um seguimento, uma continuidade, porém a continuidade da espécie, de todas essas existências separadas seguindo cada uma e em vão o ser, e não da continuidade de uma consciência transcendentalmente integrada, que sustenha o fluxo. Pode assim afirmar-se que o filho mata o pai, e que o deus da terra engana aqueles que julgam encontrar na mulher o seu complemento e o fim da angústia. O nascimento animal suprime, faz parar bruscamente o nascimento eterno ou o renascimento. A heterogeração (geração do outro, do filho) toma assim o lugar da autogeração — da integração andrógina ([59]).

Tudo isto pode servir-nos, pois, como uma contribuição ulterior à metafísica daquilo a que chamamos já a direção em queda do eros. E exatamente porque muitas vezes no mundo tradicional tanto do Oriente como do antigo Ocidente se encarou esta direção que as divindades do amor e de fecundidade foram consideradas ao mesmo tempo divindades da morte. Conhecemos por exemplo a inscrição dedicada a Priapo num cemitério: Custos sepulcri pene districto deus Priapo ego sum. Mortis et vitae locus.

Podemos igualmente indicar uma das interpretações possíveis de um outro mito helênico bem conhecido, o mito de Pandora.

O agrilhoamento de Prometeu, a quem Zeus tirou de novo o fogo, tem por contrapartida o dom de Pandora, a mulher do desejo, o «objeto de uma esperança que será desiludida», dom concedido pelos deuses a Epimeteu, irmão de Prometeu. Epimeteu (= «aquele que se apercebe tarde de mais») deve ser considerado efetivamente não como um ser distinto, mas como um outro aspecto do titã — também ele de substância titânica mas um pouco obtuso. É como se os deuses tivessem encontrado maneira de enganar a tentativa prometeica interpretada na forma que é própria ao *Eros.* Apesar do aviso de Prometeu, Epimeteu aceita o dom, ou seja Pandora, deixando-se enfeitiçar por ela, possuindo-a sem se aperceber das armadilhas que lhe foram preparadas pelo seu próprio desejo: para gáudio dos Olímpicos. No vaso de Pandora, que assim se chamava por parecer reunir os dons de todos os deuses fica apenas a esperança enganadora.

O mito diz que com Pandora termina uma época; por causa da mulher e do desejo, a morte entra no mundo ([60]).

---

[59] Cfr. no plano profano estas palavras de H. BERGSON, *L'Evolution créatrice* (Paris, 1932, pág. 14): «A individualidade alberga, pois, em si, o próprio inimigo. A necessidade que sente de se perpetuar no tempo condena-a a jamais ser completa no espaço.»

[60] HESIODO, *Theog.,* 532; *Op. et die,* 48 e ss. É interessante a exegese de Zósimo (XLIX, 3 texto de Berthelot): «Hesíodo chama ao homem exterior a cadeia com a qual Prometeu foi ligado. Após o que lhe foi enviada uma outra cadeia, Pandora, *que os hebreus denominam Eva.* Alegoricamente Prometeu e Epimeteu constituem «um só ser» e a desobediência de Epimeteu para Prometeu foi «para com o seu próprio espírito».

Nesta perspectiva, poderemos também compreender a razão da condenação da mulher e da sexualidade por parte daqueles que procuram atingir a imortalidade e a destruição da condição humana ao longo da via direta da ascese. Será neste e não no enquadramento do platonismo que poderemos opor um Eros a um outro Eros. À parte aquilo que diremos no início do sexto capítulo sobre «o fluxo dirigido para o alto» e sobre o regime das transmutações, encontramos aqui um horizonte igual àquele que já foi traçado anteriormente: opor-se-á ao *Eros,* considerado como embriaguez positiva num circuito magnético onde o «outro» serve unicamente de alimento e em que a díade já está resolvida desde o início, um outro *eros,* carnal e desesperado, tornado sede e cobiça, impulso cego para a confirmação de si próprio através de uma posse ilusória que aborta na procriação e na geração animal.

Com respeito a isto, o ponto decisivo encontrou, talvez, a sua melhor expressão em certas passagens não canônicas do Evangelho, de inspiração misteriosófica e gnóstica. Podemos ler no «Evangelho dos Egípcios»: «Porque dizem que o Salvador declarava: "Venho para terminar a obra da mulher, da mulher, isto é, da cobiça (*cupiditas,* επιδυμιζ), obra da procriação e da morte". Esta é, pois, a primeira possibilidade. A seguir poderemos ler: «Tendo o Senhor aludido oportunamente ao desenlace final, Salomé perguntou: "Até quando morrerão os homens?" e o Senhor respondeu: "Enquanto, vós, mulheres, derdes à luz"; ao que ela acrescentou: "fiz então bem em não dar à luz"; e o Senhor respondeu: "Come todas as ervas menos aquelas que contêm a amargura (da morte)".» «E tendo Salomé querido saber quando se tornaria evidente aquilo que perguntava, o Senhor disse: "Quando a veste do opróbrio for calçada aos pés e os *dois se tornarem num só,* e o homem e a mulher nem homem nem mulher.»([61]) Plotino falou, contudo, de um amor que é uma doença da alma: «como quando o desejo de um bem traz consigo um mal»([62]). Através disto indicou exatamente a ambivalência do fenômeno em questão.

Fixaram-se assim os pontos de referência essenciais da metafísica do sexo. Resumindo, indicamos, como fato principal relativamente ao mito do andrógino, o sentido metafísico do *eros.* Dado que o estado ou experiência do *eros* obedecem a este sentido (tendência à reintegração, ao ser, ao estado não-dual de que se degenerou) inserimo-lo seguidamente num conjunto mais vasto, colocando-o a par de outras formas de transporte e de exaltação ativa desindividualizante, μανια que o mundo antigo julgava capazes de, numa ou noutra forma ou medida, suspender a condição humana e conduzir a contatos com o supra-sensível. Todavia, ao retomarmos e desenvolvermos a distinção feita por Platão, indicamos a diferença

[61] *Apud* CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Strom,* pág. 63; III, 13, 92. Cfr., também as palavras postas na boca de um iniciado gnóstico: «Eu reconheci-me e juntei-me com todos os fragmentos; não inseminei o filho do Arconte (ao procriar) mas arranquei as raízes e reuni os (meus) membros que estavam dispersos por todos os lados; eu sei quem tu és porque eu sou da região superior.» *(Apud. G.* R. S. MEAD, *Fragments of a faith forgotten,* Londres, 1900).

entre uma «mania» determinada pelo nível mais baixo e outra determinada pelo alto, assim como a bivalência que, consequentemente, apresentam os fatos extáticos. Chegamos depois à conclusão de que a metafísica da «sobrevivência na espécie» e do «instinto de reprodução» era uma espécie de deslocação involutiva do principal sentido inerente ao *Eros,* isto é, da vontade de ser absoluto e de imortalidade. Do mesmo modo, consideramos, brevemente, em função das fases involutivas mais avançadas, quer a sexualidade do mundo animal — tendo-nos a metafísica fornecido aqui também a chave da biologia — quer as compensações criadas pelo homem comum na vida sexual socializada. Pudemos enfim, através de uma interpretação conveniente do mito de Porus e de Pénia, pressentir a estrutura de força que, na sua privação incurável e sem fim, alimenta o ciclo eterno da procriação — ao qual e apesar de tudo nos conduz, no signo do *bios,* o impulso do ser eternamente fraturado.

Estes dados serão suficientes para nos orientarmos na análise dos aspectos variados e das formas mistas da fenomenologia do *Eros,* tanto profano como sacral. Esta análise, integrada numa breve consideração acerca da mitologia do homem e da mulher e em indicações sobre as técnicas de magia sexual, constituirá o objeto dos capítulos seguintes.

---

[62] PLOTINO, *Enn III, v., I.*

APÊNDICE AO CAPITULO II

18. — Sobre a homossexualidade

Dada a sua difusão, a homossexualidade é um fenômeno que não pode ser ignorado por uma doutrina do sexo. Goethe escreveu que «este fenômeno é tão antigo como a humanidade, pelo que pode dizer-se que faz parte da natureza, embora seja contra ela». Assim como constitui «um enigma que quanto mais se procura analisar cientificamente tanto mais misterioso se torna» (Ivan Bloch), também do ponto de vista da metafísica do sexo, formulada nas páginas anteriores, constitui um problema complexo.

Já assinalamos que Platão na sua teoria do *eros,* se referia com freqüência não somente ao amor heterossexual, mas também ao amor de efebos e amantes ([1]). Ora se considerarmos o *eros,* nas suas formas sublimadas que se ligam tanto ao fator estético que, segundo a já mencionada afirmação platônica, da beleza de um dado ser se passaria deste modo ao encanto que pode suscitar uma beleza impessoal, incorpórea, uma beleza divina no sentido abstrato, não se levanta verdadeiramente qualquer problema quando o ponto acidental de partida é colocado no ser do mesmo sexo. O termo «uranismo», usado como alcunha da homossexualidade, deriva portanto da distinção platônica de uma Afrodite Urânia e de uma Afrodite Pandémia; a primeira seria a deusa de um amor nobre e não carnal, não voltado para a procriação, como aquele que tem por objeto a mulher. Assim a pederastia, *o Paidon Eros,* pode ter em certa medida este caráter na sua origem quando foi celebrada por escritores e poetas antigos e praticada até por personalidades eminentes. Bastará, contudo, ler as últimas páginas de «O Banquete» com o discurso de Alcibiades, para nos apercebermos de quão pouco este *Eros* se mantinha platônico na Hélade, e como, ao contrário, apresentava um desenvolvimento carnal, o que se verificou com uma freqüência cada vez maior à medida que se dava na Grécia, e sobretudo em Roma, a decadência deste costume antigo.

Se portanto aceitamos a homossexualidade nestes termos, como correspondência completa com as relações sexuais normais entre homem e mulher, poderemos com razão falar de um desvio, não de um ponto de vista comum moralista e convencional, mas justamente do ponto de vista de uma metafísica do sexo.

Será uma incongruência aplicar-se, tal como fez Platão, o significado metafísico comum do mito do andrógino ao amor homossexual, ou seja, ao amor entre pederastas *e* entre lésbicas. Com efeito, para esta espécie de amor não poderá já

[1] Cfr. *«O Banquete«, 181c,* 191c, 192a; *«Fedro»,* 151c, 253b, 265c, 240a, etc., onde se fala quase exclusivamente do amor suscitado pelos efebos.

falar-se dos princípios inatos masculino e feminino fundidos no ser primordial: o ser mítico original deveria ter sido, então, não andrógino mas homogêneo, monossexual; cada homem (no caso dos pederastas) ou cada mulher (no caso de lésbicas) e os seus amantes procuram unir-se como simples parcelas de uma mesma substância: surge, portanto, o essencial, isto é, aquilo que confere ao mito todo o seu valor, ou seja, a idéia da polaridade e da complementaridade sexual como fundamento do magnetismo do amor e de uma transcendência no *eros,* da revelação fulgurante e destrutiva do Uno.

Assim, ser-nos-á necessário, a título de explicação, baixar de plano e considerarmos várias possibilidades empíricas. Primeiramente distinguem-se na sexologia duas formas de homossexualidade: uma de caráter congênito e de constituição, a outra de caráter adquirido, condicionada por fatores psico-sociológicos e ambientais. Na segunda deve, porém, fazer-se a distinção entre formas apresentando características de vício e formas pressupondo uma predisposição latente que, em dadas circunstâncias, se transforma em ato: condição necessária, porque em idênticas circunstâncias determinados tipos se comportam de modo diverso não se tornando homossexuais. É contudo importante não considerar a configuração constitucional de um modo estático, admitindo até uma certa possibilidade de variações.

A explicação mais simples para a homossexualidade «natural», ou seja, a que é devida a predisposição, é-nos dada por aquilo que já dissemos sobre os diversos graus da sexualidade quanto ao fato deste processo, nos seus aspectos físicos e ainda mais nos psíquicos, poder estar incompleto, pelo que a bissexualidade original é superada num grau menor do que o do ser humano «normal», pois os caracteres de um sexo não são predominantes em igual medida relativamente aos do outro sexo (ver págs. 50 e ss.). Depararemos então com aquilo que M. Hirschfeld chamou as «formas sexuais intermédias». Em casos destes (digamos, por exemplo, quando um ser anagraficamente homem, o é somente a 60%) é possível que a atração erótica geralmente baseada na polaridade dos sexos, portanto na heterossexualidade, e que é tanto mais intensa quanto mais o homem é homem e mulher a mulher, nasça também entre indivíduos que, segundo o estado civil, e para aqueles que observam somente os caracteres sexuais ditos primários, são do mesmo sexo, pois na realidade são «formas intermédias». Ulrichs disse muito acertadamente, para o caso dos pederastas, que podemos encontrar-nos diante de uma *anima muliebris virili corpore innata.*

Deveremos, contudo, ter em conta as já mencionadas possibilidades de mutações de constituição, muito pouco tratadas pela sexologia. Deveremos também ter presentes os casos de uma regressão. Pode suceder que o poder dominante de que depende, num dado indivíduo, a sexualidade, o ser verdadeiramente homem ou

verdadeiramente mulher, com a neutralização atrofie ou reduza ao estado latente os caracteres do outro sexo e os enfraqueça, o que pode resultar na ativação e aparecimento destes caracteres recessivos ([2]). O ambiente e o clima geral de uma sociedade podem ter neste caso um papel importante: numa sociedade em que prevaleça o igualitarismo, onde as diferenças são contrariadas, onde se favorece a promiscuidade, onde o antigo ideal do «ser igual a si mesmo» já nada diz, numa sociedade deteriorada e materialista, é evidente que o fenômeno de regressão, e com ele a homossexualidade, estão particularmente favorecidos, não sendo mero acaso o impressionante incremento do fenômeno da homossexualidade e do «terceiro sexo» na «democrática» época atual, o mesmo sucedendo também com as mudanças de sexo que se verificam numa medida que parece não ter tido equivalência em épocas anteriores ([3]).

Porém a referência às «formas sexuais intermediarias», a um processo incompleto de sexualidade ou a uma regressão, não explica todas as variedades de homossexualidade. Existiram, com efeito, homossexuais masculinos que não eram efeminados nas «formas intermédias», e igualmente homens de armas, indivíduos decididamente viris no aspecto e no comportamento, homens potentes que tinham ou podiam ter tido à sua disposição as mais belas mulheres. Esta homossexualidade não é fácil de explicar e tem-se o direito de, neste caso, falar de desvio e perversão, de um «vício» relacionado eventualmente com uma moda. Não se compreende, com efeito, o que pode impelir sexualmente um homem verdadeiramente homem para um indivíduo do mesmo sexo. No caso da experiência do amor heterossexual, se é quase inexistente o material adequado para o que acontece no acume do orgasmo, mais ainda isso acontece quanto ao ato sexual entre pederastas. Porém, neste caso, há razões para supor que não passará de um sistema de «masturbação a dois», que no «prazer» se cultivam um ou outro reflexo condicionado, faltando os pressupostos não puramente metafísicos, mas também físicos, para uma união completa e destrutiva.

Por outro lado, observa-se na antiguidade clássica não tanto a pederastia exclusivista, inimiga da mulher e do matrimônio, como a bissexualidade, o uso das mulheres e dos adolescentes (como contrapartida, são geralmente muito numerosos os casos de mulheres muito sensuais, e por isso também muito femininas, que são ao mesmo tempo lésbicas bissexuais) parecendo a motivação predominante ter sido a de

---

[2] Nenhum psicanalista gostaria de explicar a homossexualidade em termos de uma regressão, mas sim, no plano psicológico, como regressão na bissexualidade que seria própria da criança (enquanto se considerar a bissexualidade derivada da ontogênese) ou então em termos de um reemergir de um complexo devido ao fato de, na criança, o *eros* estar «fixado» no pai (ou na mãe, se se tratar do sexo feminino, surgindo então a lésbica). Como em muitos outros casos que a psicanálise de modo algum explica, substitui-se simplesmente um problema por outro problema, porque ao mesmo tempo que se aceita a sua concepção caricatural da vida erótica infantil, ela não explica como poderá jamais produzir-se essa «fixação».

[3] Cfr. J. EVOLA, *L'Arco ela Clava,* Milão, 1968, c. III («I1 terzo sesso»).

«quererem experimentar tudo». Contudo, este aspecto também não é bem claro porque, aparte o fato de os efebos, os adolescentes, serem preferidos dos pederastas, como se fossem mulheres, poderemos referir-nos à expressão bem crua que Goethe extraiu de um autor grego: «se estamos fartos de uma rapariga como rapariga, ela poderá ainda servir de rapaz» *(«habe ich als Mãdchen sie salt, dient es als Knabe noch»).*

Quanto ao argumento do ideal da unidade hermafrodita no pederasta que sexualmente se utiliza tanto de homens como de mulheres, será obviamente fictício se com ele se pretender ir mais além do «querer experimentar tudo» no plano das simples sensações: a unidade andrógina pode ser somente «suficiência», e essa não precisa de um outro ser, vai procurá-lo no plano de uma realização espiritual quando se excluem os deslumbramentos que a «magia a dois» pode oferecer na união heterossexual.

Também não é convincente a motivação frequentemente encontrada em países como a Turquia e o Japão de que a homossexualidade dá um sentimento de potência. Pode experimentar-se o prazer do domínio tanto com mulheres como com outros seres em situações estranhas às ligações sexuais. De resto, e no presente enquadramento isso poderia estar em causa apenas num contexto absolutamente patológico, e quando em presença de um verdadeiro orgasmo.

Assim, quando neste conjunto a homossexualidade não é «natural», isto é, explicável em termos de formas incompletas constitucionais de sexualidade, não poderá ter o caráter nem de um desvio nem de um vício ou de uma perversão. E se juntássemos alguns exemplos de extrema intensidade erótica relativamente a homossexuais, deveríamos encontrar a explicação na possibilidade de deslocação do *eros.* Com efeito, basta folhearmos qualquer tratado de psicopatia sexual, para vermos em quantas situações inconcebíveis (desde fetichismo até à sodomia animal à necrofilia) a potencialidade erótica do ser humano pode ser ativada, muitas vezes até a um frenesi orgástico. Poder-se-ia, pois, fazer entrar a homossexualidade nesse quadro anômalo, embora esses casos sejam bastante menos freqüentes: um *Eros* deslocado, ao qual um ser do mesmo sexo serve como em tantos casos de psicopatia sexual, como apoio ou simples causa ocasional, faltando-lhe completamente toda a dimensão profunda e todo o significado superior da experiência devido à essência das premissas ontológicas e metafísicas para tal necessárias. Se, como veremos adiante, em certos aspectos do sadismo e do masoquismo se podem encontrar elementos susceptíveis de ter lugar na estruturação mais profunda da erótica heterossexual, tornando-se perversões somente quando se absolutizam, o mesmo não sucederá no que diz respeito à homossexualidade.

CAPÍTULO III

FENÓMENOS DE TRANSCENDÊNCIA NO AMOR PROFANO

19. — O sexo e os valores humanos

O caráter que mais do que qualquer outro atesta, em cada amor humano suficientemente intenso, o fundo metafísico é a sua *transcendência:* transcendência relativamente ao ser individual, seus valores, normas, interesses habituais, vínculos mais íntimos e, no caso-limite, relativamente ao seu bem-estar, tranqüilidade, felicidade e até a sua vida física.

O absoluto, o incondicional, não se poderá encontrar senão para além da vida de um Eu encerrado nos limites da pessoa empírica, física, prática, moral ou intelectual. Assim, e em princípio, somente aquilo que transporta para além dessa vida e desse Eu, que provoca entre eles uma crise, que lhes induz uma força mais forte, que desloca o centro para além deles próprios — mesmo sendo necessário que tal suceda de modo problemático, catastrófico ou destruidor — poderá eventualmente abrir o caminho que conduz a uma região superior.

Ora é um fato que na vida corrente existem muito poucos estados análogos àqueles que são condicionados pelo amor e pelo sexo, em que nos seres humanos se verifique esta condição de transcendência. Seria certamente inútil sublinhar aqui o importante papel desempenhado na história da humanidade, na vida individual e coletiva, pelo amor, assunto eterno e inesgotável de toda a arte e de toda a literatura: propiciando quer o heroísmo e a elevação, quer a cobardia, a abjeção, o crime e a traição. Se, considerando tudo isto, devesse verdadeiramente ver no amor sexual um impulso ligado geneticamente à animalidade teríamos de concluir que o homem se encontra num plano muito inferior ao de qualquer outra espécie natural, tendo permitido que o amor, o sexo e a mulher o intoxicassem e dominassem a ponto de serem atingidos não somente o ser físico, mas também, sobretudo, o domínio das suas faculdades mais elevadas, tendo-se assim alargado e reforçado desmedidamente a área desta invasão para além até da que é própria a um instinto banal. Ao contrário, todos estes fatos se apresentarão sob uma nova luz, sendo diferente a sua apreciação se, em vez disso, seguirmos a interpretação metafísica do sexo. A tirania do amor e do sexo e tudo quanto no *Eros* é capaz de derrubar, de minar, de subordinar tudo o resto, torna-se no homem, em lugar de uma extrema degradação e de um inexplicável demonismo na existência humana, o sinal da incoercibilidade, do impulso de se transportar de um modo qualquer para além dos limites do indivíduo finito.

Embora a biologia não possa colocar no mesmo plano as funções da nutrição e da

reprodução (e mesmo assim não considera a primeira como principal, dado que o homem pode viver sem se acasalar mas não pode viver sem se alimentar) é contudo evidente a diferença de grau que existe entre estas duas funções. A função nutritiva só poderá apoderar-se cegamente dos indivíduos nos casos-limite de fome absoluta. Esta função não tem, porém, qualquer contrapartida psíquica; nas condições sociais normais e ao longo da história não se encontra para a nutrição nada que corresponda ao papel desempenhado pela função sexual na vida individual e coletiva, ou que se compare à influência profunda e múltipla que exerce no domínio emocional, moral, intelectual e até espiritual. De um modo geral não existe no homem outra necessidade que, para chegar ao mais profundo do ser na mesma intensidade do desejo erótico-sexual, se não limite à simples satisfação, e desempenhe também o papel de um «complexo» que estende a sua influência antes, depois e fora do momento em que a necessidade é satisfeita.

Seria banal determo-nos nos aspectos sociais do poder «transcendente» do amor. Sabemos que pode ultrapassar os limites da casta e da tradição, tornar inimigas pessoas do mesmo sangue e das mesmas idéias, afastar os filhos dos pais, quebrar os laços estabelecidos pelas instituições mais sagradas. A história mostra-nos, desde os casos recentes verificados na casa Habsburgo e na de Inglaterra — o Ferdinando shakespeariano, que, por amor de Miranda, declara estar pronto a renunciar à sua dignidade de rei e a sentir-se feliz por ser escravo de Próspero — que esse poder «transcendente» do amor é um motivo que não se limita à literatura ou aos românticos príncipes de opereta. Se o incentivo para o aparecimento do anglicanismo, dirigido contra Roma, foi o problema sexual de Henrique VIII, a sexualidade de Lutero, intolerante da disciplina monástica, desempenhou, na gênese da Reforma, um papel que não é de desprezar. Se Confúcio disse que nunca se fez tanto pela justiça como pelo sorriso de uma mulher; se Leopardi no «*Il primo amore*» reconhece ao *eros* o poder de suscitar o sentido da vaidade de cada objetivo ou estudo e até o amor à glória, fazendo desdenhar de qualquer outro prazer; o mito clássico faz com que, sob o signo de Afrodite, Paris prefira a mais bela das mulheres à ciência suprema prometida por Athene-Minerva, ao Império da Ásia e à riqueza oferecida por Hera-Juno. «Um olhar teu, uma das tuas palavras fazem-me mais feliz, oh jovem, que o saber universal» diz Fausto. E chega-nos da Antiguidade o eco desconcertante do grito de Mimnermo, para saber se pode existir vida e alegria de viver sem a «Afrodite dourada», se sem ela a vida ainda é vida. A sexologia concorda em reconhecer ([1]) que o «amor tomado como paixão desenfreada, é como um vulcão que tudo queima e consome: um abismo que devora honra, fortuna e saúde» ([2]).

Poderemos, no domínio puramente psicológico, pôr também em relevo os efeitos

---

[1] Cfr. KERÉNYI, *Tochter der Sonne,* Zurique, 1944, pág. 166.
[2] Ver KRAFFT-EBING, *Psychopathia Sexualis,* cit., pág. 21.

positivos do amor. Já Platão nos dizia que no caso de um comportamento vil ou de uma ação vergonhosa não se sente vergonha tão grande como quando se está na presença daquele que se ama: «ninguém será tão cobarde que o Amor não consiga insuflar-lhe um valor divino capaz de o tornar análogo àquele a quem a natureza deu audácia extrema... Aquele ardor que... em alguns heróis é inspirado por um deus... dá-o o Amor aos amantes devido ao efeito da sua natureza» ([3]). A estes fatos poderemos ainda acrescentar o papel desempenhado pelo amor e pela mulher na criação de obras elevadas e de ações sublimes, mesmo que a literatura romântica o tenha exagerado um pouco. Embora o «faria tudo por ti» seja um lugar-comum na linguagem dos amantes, é contudo neste mesmo sentido que encontramos os fatos reais dos costumes cavalheirescos medievais, segundo os quais, no decorrer dos combates ou empreitadas perigosas, o homem punha voluntariamente em perigo a sua vida por uma mulher, tornando-a o ponto de referência de toda a sua glória e honra. Teremos, naturalmente, de fazer aqui uma distinção entre o que se pratica como simples meio para possuir uma mulher pela qual se está apaixonado e tudo o que a mulher e a experiência erótica proporcionaram em matéria de disposições positivas de auto-superação, e de entusiasmo criador: este último caso é o único que está aqui verdadeiramente em questão ([4]).

Contudo, os efeitos negativos duma paixão são mais interessantes como sinais de um poder que quebra o indivíduo, isto é, como aspectos de uma transcendência que não poupa a personalidade moral e deteriora os seus valores mais essenciais. Poderemos, de novo, citar Platão que observa em que medida os amantes «consentem uma servidão à qual nem mesmo um escravo quereria sujeitar-se», e não se sentem desprezíveis por uma adulação que nem o tirano mais degradado desejaria. «Se para enriquecer ou para ter sucesso na vida alguém se comportasse do mesmo modo como o faz por amor... qualquer amigo, até um inimigo, o impediria de descer tão baixo ([5]).» Nenhuma virtude era tão celebrada na ética dos povos arianos como a verdade, e nada inspirava tanto horror como a mentira. Pois na moral indo-ariana a mentira não só é admitida com a finalidade de salvar uma vida humana, como o é também no amor. Neste domínio desaparece tanto o respeito por si próprio, como o critério de justiça *(fairness)* tendo sido até possível enunciar este princípio: *all is fair in love and war* ([6]). Até o juramento deixa de ser sagrado: «somente aquele que ama poderá jurar e quebrar o juramento sem incorrer na cólera dos deuses», diz

---

[3] *«O Banquete»,* 179-a-b.

[4] Num romance de cavalaria Lancelot diz a Genebra: «Sozinho não teria tido coragem para empreender nenhum ato cavalheiresco nem para tentar aquilo a que todos os outros renunciaram por lhes faltar a força.» Genebra responde, contudo, que tudo aquilo que ele praticou por amor, para a possuir, «lhe fez perder o direito de entrar em outras aventuras do Santo Graal, em honra do qual a Tabula Redonda foi instituída» (DELECLUZE, *Roland ou de la chevalerie,* Paris, 1845).

[5] *«O Banquete»,* 183-a-b.

[6] Em inglês no texto. *(N. T.)*

Platão ([7]); e Ovídio acrescenta: «Lá do céu, Júpiter aceita a rir o perjúrio dos amantes, o qual não tem efeito e é levado pelo Zéfiro e pelo vento.» «Uma virtude... transforma-se em fraude, e o fato de violar a jura que se lhes fez (às mulheres) não merece o nome de vergonha ([8]).»

A conclusão que daqui podemos tirar é que esperamos algo de absoluto do amor; por isso não hesitamos em reconhecer aos seus fins uma importância superior à da própria virtude, que ultrapassa efetivamente o bem e o mal. Se o sentido último do impulso que impele o homem para a mulher é aquele que indicamos, isto é, a necessidade de *ser* no seu sentido transcendente, tudo quanto até agora demonstramos e que a vida quotidiana confirma, se nos depara perfeitamente compreensível. Também compreendemos que, nos casos-limite, naqueles em que este sentimento é vivido obscuramente com uma intensidade particular da força elementar do *Eros,* o indivíduo possa ser levado ao suicídio, ao assassinato ou à loucura, quando o seu desejo não está realizado. A miragem que até o amor profano nos oferece como reflexo ou pressentimento do que o *Eros* pode dar quando passa a um plano superior — a felicidade suprema suposta na união com determinado indivíduo do sexo diferente — é tal que a própria vida perde todo o atrativo, se torna vazia e sem sentido, de tal modo que em alguns o desgosto os leva a encurtá-la, quando este amor é negado ou destruído. Por esta razão, a perda da amada por morte ou por traição, pode ser uma dor que se sobrepõe a todas as outras. Schopenhauer pôs este fato em evidência melhor do que ninguém ([9]): mas ao passo que é exata a sua constatação dum móbil e dum valor que no amor transporta o indivíduo totalmente para além de si próprio, tanto mais absurda é a referência que faz à onipotência da espécie e à sua incapacidade de ver em todos os casos deste gênero mais do que o efeito trágico duma ilusão. A contribuição positiva de Schopenhauer foi ter assinalado que se os sofrimentos do amor destruído ou traído ultrapassam todos os outros, isso se deve a um elemento não empírico e psicológico, mas transcendente, na medida em que nestes casos não é o indivíduo finito, mas o indivíduo essencial e eterno que está em causa: não se trata da espécie contida nele, mas sim do seu núcleo mais profundo, da sua necessidade absoluta de «ser», do seu desejo de confirmação aceso pelo *eros* e pela magia da mulher.

Convém, nesta ordem de idéias, considerar também os casos em que o amor sexual não somente se não associa a afinidades de caráter e a inclinações intelectuais, como subsiste, e se reafirma até, a par do desprezo e do ódio por parte do indivíduo empírico. Existem, efetivamente, situações a que se alia a definição do amor dada por um personagem de Bourget: «isto é o amor: um ódio feroz entre dois

---

[7] *«O Banquete»,* 183-b.

[8] *De arte amandi,* I, 635-636.

[9] *Metaphysik der Geschlechtsliebe,* cit., págs. 85-88, 109, 112, etc.

amplexos.» ([10]) No capítulo do amor, o elemento ódio pede uma consideração à parte, pois pode ter um significado mais profundo não existencial, mas sim metafísico: vê-lo-emos no próximo capítulo. Podemos, por outro lado, considerá-lo e integrá-lo no conjunto dos fatos transcendentes, que se verificam em relação àquilo que dissemos (§ 12) sobre os três planos possíveis das manifestações do *Eros* no ser humano, quando a força da camada elementar se apresenta mais forte do que os condicionalismos próprios às duas outras camadas menos profundas, isto é, do que os condicionalismos próprios não somente ao indivíduo social e aos seus valores, mas também ao indivíduo considerado em relação à sua pré-formação, à sua própria natureza, ao seu caráter: um desejo absoluto, contra o qual nada podem nem o ódio nem o desprezo pelo ser amado. Estes casos têm justamente o valor de uma «prova de ensaio»: indicam-nos o que é verdadeiramente fundamental no *Eros* em casos diferentes, isto é, nos casos em que não existem contrastes e heterogeneidades humanas notáveis entre dois indivíduos, onde se pode, conseqüentemente, inflamar num clima sem grande tensões, o magnetismo elementar.

20. — «Amor eterno». Ciúme. Orgulho sexual

Os casos problemáticos que acabamos de apresentar também têm a sua contrapartida positiva, isto é o sentimento que a mulher contém a vida, que ela é a própria vida no sentido superior da palavra. Este tema perpassa constantemente na gíria dos amantes: «tu és a minha vida», «não posso viver sem ti», e uma multiplicidade infinita de variantes. São banalidades, sem dúvida, porém não é banal o plano em que veremos reaparecer e integrar-se este mesmo tema (Eva = Vida) num ciclo de mitos e de lendas que se estendem às tradições mais longínquas no tempo e no espaço. É o sentimento de uma vida superior saboreada de antemão e reconquistada, somente através da mulher, pelo menos num reflexo ou por breves momentos, em estados emotivos confusos, sendo este o mesmo sentimento que vemos até refletido nessas expressões estereotipadas da gíria universal dos amantes.

É natural que estejam associados ao amor quer uma angústia quer uma necessidade de eternidade. É a angústia que sucede ao estado a que ascendemos. E assim, mesmo nos pontos culminantes do amor existe a inquietação; temendo o amante, sobretudo nestes momentos, que tudo possa acabar; por isso à parte afirmar com uma certa sinceridade, e com medo de sair desse estado elevado, que desejaria morrer, também pergunta incansável, contínua e ansiosamente: «Não te cansarás de mim?», «Amar-me-ás sempre?», «Ainda me desejas?» Não há amor suficientemente intenso que não comporte justamente esta necessidade do «sempre», da duração sem fim, como um sentimento sinceramente vivido que nesse momento se impõe, mesmo quando a razão lhe reconhece um caráter perfeitamente ilusório e absurdo, e

[10] *Physiologie de l'amour moderne,* cit., Medit. 1.

quando no final de uma dada relação erótica em que essa necessidade de início foi sentida, se reacende numa série de outras relações com outros seres (as paixões amorosas de Shelley constituem um caso típico): isso se verifica porque ela representa um momento essencial da estrutura da experiência ([11]). Esse sentimento, quando se afirma, encontra também um correlativo num outro gênero de superação do elemento temporal, de superação do limite do «agora»: é a sensação de familiaridade muito freqüente nos amantes, o sentimento de se conhecerem há já muito tempo: «Tu és a imagem que sempre trouxe comigo, escondida no meu íntimo», e ainda: «Parece-me ter-te conhecido antes de me conhecer. Pareces-me anterior a tudo o que sou.» (Diz Melandro, em Maeterlinck). Todos estes são fatos reais na experiência erótica. Sendo completamente absurdos no caso do acasalamento procriador constituir a única razão de ser do amor — pois este não exigiria nenhum desejo ou necessidade a não ser a posse contínua, mesmo quando se eternizasse para além dos estados emotivos ligados ao ato momentâneo de um determinado amplexo — revelam a sua lógica precisa à luz da metafísica do sexo.

O mesmo se poderá dizer a propósito da fidelidade e do ciúme. Nem a natureza nem a espécie os exigem para prosseguir os seus fins. Seria mesmo natural que se desse o contrário, porque a ligação a um único ser não pode deixar de representar um fator limitativo à pandemia genésica livre para a utilização de outros seres que oferecessem possibilidades biológicas e iguais, ou até se possível melhores, para a reprodução. Podemos, ao contrário, compreender que se uma determinada mulher amada reúne as condições para que sejam satisfeitas as necessidades de auto-confirmação e de *ser,* para que seja atenuada a privação existencial da criatura, para que nos encaminhemos para a posse da própria vida, que a idéia de que essa mulher nos trai ou se entrega a outros, nos dê a sensação de uma fratura mortal, de algo que fere o núcleo existencial mais profundo de nós mesmos: o que sucederá ainda com maior intensidade na medida em que esteja presente a situação acima descrita (§ 12) de um *Eros* com um pequeno grau de deslocação. Poderá compreender-se que o amor se transforma então em ódio, que numa pessoa o sentimento de destruição a leve a tentar destruir de forma selvagem aquele que tal provocou, através do assassinato, com a morte de quem a traiu: o que, no âmbito de um qualquer finalismo da espécie e também no âmbito da psicologia, é de um absurdo sem limites; nem o indivíduo, nem a espécie ganharão seja o que for com o ódio amoroso que mata.

Existem casos, no amor, em que o desejo de possuir absolutamente um outro ser, física e moralmente, na carne e na alma, pode, no seu aspecto mais superficial, ser

---

[11] Assim será exato afirmar: «Infeliz do homem que nos primeiros momentos de uma ligação amorosa não acredite que essa relação não seja eterna! Infeliz daquele que, nos braços de uma amante que acaba de possuir conserve uma presciência funesta e preveja a possibilidade de se afastar dela!» B. C. REBECQUE, in B. PÉRET, *Anthologie de l'amour sublime,* Paris 1956, págs. 158--159.

explicado pelo orgulho do Eu e pelo impulso para o poder. Utilizamos, contudo, a expressão «no seu aspecto mais superficial» porque estes impulsos não são primários, são complexos que se formaram no plano do indivíduo social, cuja raiz é mais profunda e inconfessada. *O Geltungstrieb,* o desejo de ter importância, a necessidade de nos valorizarmos perante nós próprios, antes mesmo de o fazermos perante os outros, o «protesto viril» que Adler colocou como o motivo central da sua psicologia analítica, são menos causa de supercompensações neuropáticas, do que os próprios efeitos de um complexo de inferioridade de ordem, por assim dizer transcendente, da percepção obscura de privação inerente no homem, na sua qualidade de ser finito, destruído, problemático, mistura de ser e de não-ser. Na sua metafísica, o *Eros é* uma das formas naturais através das quais se procura atenuar e suspender o sentimento desta privação. É pois lógico naquele que tem necessidade de auto-confirmação, o papel que pode desempenhar um impulso a «valer» em termos de posse erótico-sexual: como meio de se iludir de que «existe» nas relações eróticas — daí a fenomenologia quer do ciúme no sentido específico que acabamos de indicar quer do despotismo sexual. Repetimos, todavia, que tudo isto não tem um caráter primário, diz respeito unicamente a transposições derivadas do âmbito da consciência mais periférica. O homem que se encontra neste plano não se apercebe do sentido do último e da dimensão em profundidades dos impulsos a que obedece em casos como este, alimentando assim, justamente, as manifestações compensadoras, desviadas e primitivas, que assinalamos. Cabe neste domínio esse fenômeno ridículo que é o «orgulho do macho». Encontraremos ainda mais no exterior aquilo que, no fenômeno do ciúme, pode ser ditado pelo simples amor-próprio e pela idéia social de honra. Falamos de transposições desviadas porque, quando o Eu procura no sentimento de posse e no egoísmo sexual uma compensação ou um anestésico para o seu sentimento obscuro de inferioridade, quando o sentimento de posse lhe fornece o sucedâneo de «ser», quase sempre o efeito real é precisamente um reforço do egoísmo do indivíduo empírico na sua limitação e clausura, o que vai contra a tendência de superação do Eu que constitui a possibilidade superior de cada *Eros.* Esta situação verifica-se, todavia, freqüentemente. No *Triunfo da Morte* de d'Annunzio, Giorgio Aurispa agarra-se desesperadamente ao sentimento de posse para iludir o vazio e para resistir ao impulso radical do suicídio. E diz-nos: «Não existe sobre a Terra senão uma embriaguez duradoura: a segurança absoluta na posse de uma outra criatura. É esta a embriaguez que eu procuro.»

Encontramos, porém, nas experiências eróticas correntes uma mistura destes dois momentos contraditórios: o impulso a valorizar-se ao possuir e a tendência a transcender-se na união com o outro. Assim, e de um certo modo, esta contradição tem um caráter dialético e do ponto de vista metafísico as duas tendências estão ligadas geneticamente derivando as suas origens de uma mesma raiz e não se

opondo uma à outra senão sob a forma de manifestações acabadas e condicionadas ([12]). Ao contrário, num *Eros* integrado prevalecerá o caráter próprio μανια ou exaltação-entusiasmo, sob o signo do Uno, ou seja um movimento que vai para além quer da afirmação de si próprio, quer do outro, do mesmo modo que, e num plano diferente, sucede na experiência heróica. Está assim superada a antítese de que falamos. «Para além da vida», «mais do que a vida», pode ser o princípio próprio a um grande amor, à grande paixão, ao grande desejo: «Amo-te mais do que à vida.» A técnica que nos ensina um encantamento de amor árabe consiste em concentrar toda a vontade na expressão dos olhos ao fixar a mulher enquanto se fazem três incisões no braço esquerdo dizendo : «Não existe Deus fora de Deus. E do mesmo modo que isto é verdade, também o meu sangue correrá antes que se extinga o meu desejo de te possuir ([13]).»

21. — Fenômenos de transcendência durante a puberdade

Apresentam um interesse muito particular os estados que acompanham a primeira manifestação da força do sexo na puberdade e no amor.

Ao experimentar pela primeira vez o estado provocado pela polaridade dos sexos é quase geral o sentimento de uma espécie de aflição, de medo ou de angústia, pois manifesta-se no conjunto psicofísico do ser individual a sensação mais ou menos distinta da ação de uma força nova, mais elevada e ilimitada. Essa sensação de medo deriva justamente do pressentimento da crise que irá sofrer e do perigo que correrá o ser individual e mistura-se com a incógnita do desejo. A expressão utilizada por Dante para o sentimento que nele despertou a primeira aparição da mulher ([14]) reflete esta experiência: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi:* uma força mais forte que faz dizer ao «espírito natural» (ao qual se pode fazer corresponder o Eu físico): *«Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps!»* E Gelâleddîn Rûmî diz-nos também:

A morte bem põe fim à angústia da vida
Contudo a vida treme perante a morte
Assim treine um coração perante o amor
Como se sentisse a ameaça do fim
Porque no momento em que o amor desperta, morre O Eu, déspota

---

[12] Com base naquilo que acabamos de dizer poder-se-ia chegar a uma unificação das teorias opostas de Freud e de Adler, a primeira das quais tem por centro a *libido sexualis,* e a segunda o impulso verdadeiro pois o próprio *Eros* incorpora um impulso para a sua própria confirmação, o esforço para a reintegração individual. Se a raiz final desta é uma «idéia de potência e de semelhança com Deus» que atua no inconsciente, o mesmo será o significado que retiramos no mito do andrógino no que se refere ao *eros.* (A. ADLER, *Praxis und Theorie der Individual psychologie),* Munique, 1924, pág. 53).
[13] *Cfr.* O. HELBY OTHMAN, *El Kitab des lois secretes de l'amour, Paris,* 1906.
[14] Vita Nuova, II, 4.

obscuro. ([15])

A patologia dos fenômenos da puberdade é particularmente reveladora a este respeito, se a examinarmos sob uma luz precisa. A aparição da força do sexo produz um abalo tal que, quando o organismo devido a taras hereditárias, a fraqueza congênita, a qualquer traumatismo psíquico ou ainda a outras causas, não tem a resistência necessária para vencer a crise, podem surgir no indivíduo manifestações mórbidas tendo por limite a própria loucura, ou uma forma especial de alienação mental que Kahlbaum denominou hebefrenia, ou seja, loucura da puberdade ([16]). Podemos interpretar todas estas manifestações como o efeito quer de uma inserção falhada de energia nos circuitos em que a força elementar, superindividual, do *Eros* dará origem, uma vez transformada e reduzida, às formas comuns de sexualidade individual, quer de um defeito de estrutura destes circuitos, devido ao qual não se verifica, ou então só parcialmente se dá, a adaptação do conjunto psicofísico à energia, ou vice-versa. A ação desta nova força não canalizada, desviada ou transbordante pode manifestar-se através de ataques histérico-epilépticos ou semicatalépticos, de uma alternância de formas de melancolia e de depressão, de formas de exaltação, acessos de mania de masturbação e outras. Mairet relata que nos acessos frenéticos de masturbação como noutros atos, o indivíduo atingido se sente transportado por uma força interior independente da sua vontade, como que numa posse ([17]). Tem o mesmo significado uma possível paragem no desenvolvimento intelectual durante a crise da puberdade: é a neutralização ou a inibição do mental, do *manas,* patológico neste caso, mas que é também, em menor grau, um fenômeno normal do amor e da paixão («impedimento de raciocinar»). O mesmo sucede com as freqüentes alucinações visuais e auditivas experimentadas por certos jovens, pois são devidas a um poder capaz de isolar a faculdade imaginativa e perceptiva do indivíduo físico, do elo dos sentidos — fato a que corresponde a ativação mágica de imaginação através do *eros* e que já atrás mencionamos (§ 9). Devemos considerar finalmente, e para além dos estados de atonia e de *tedium vitae, os* impulsos ao suicídio que por vezes se manifestam na puberdade: é, neste caso evidente, o efeito de uma experiência *passiva* do impulso à transcendência e a antecipação do complexo sexualidade/morte de que falaremos mais adiante ([18]). Também neste domínio a patologia aumenta, «macros copiza» a fisiologia: todas estas «perturbações» possíveis durante a crise da puberdade se repetem em menor grau, sempre que se está seriamente apaixonado, especialmente na primeira experiência de amor.

---

[15] Trad. Ruckert, *apud* KLAGES, cit., pág. 68.
[16] A. MARRO, *La Pubertà,* Turim, págs. 203-204, 106.
[17] A. MAIRET, *La folie de la puberté,* apud MARRO, cit., pág. 122. 8
[18] Para esta fenomenologia vista de um ponto de vista profano, isto é psiquiátrico-«positivista», cf. MARRO, *La Pubertà,* cit. págs. 103-106 e ss., 159, 118-119, 121 ,etc.

Marro ([19]) refere-se ao testemunho clínico de um adolescente vítima destas alterações que afirmava «sentir um fluido que saía das vísceras abdominais, subia pelas costas e lhe chegava ao cérebro» ([20]): sentia então um impulso irresistível para praticar atos violentos e paroxísticos. Este caso dá-nos uma idéia do material precioso que os psiquiatras poderiam recolher, se tivessem conhecimentos apropriados, no campo da fisiologia hiper-física do ser humano, pois é bem evidente que um testemunho como este se relaciona com uma experiência do despertar de Kundalini, isto é, do poder básico latente na sexualidade comum de que falam os ensinamentos do Yoga: despertar este que, afirma-se, pode ter também como conseqüência a loucura ou a morte quando é provocada sem uma preparação adequada ([21]). Nas formas normais, não patológicas, correspondendo já a uma canalização parcial de energia nos circuitos individuais de transformação, encontramo-nos ao contrário, no momento da puberdade, perante o despertar mais ou menos tempestuoso das faculdades afetivas ([22]).

No período de puberdade devemos, além disso, considerar as manifestações não patológicas, mas que têm geneticamente a mesma origem no plano espiritual; manifestações em que se patenteia diretamente o aspecto superfísico que é próprio da nova força posta em ação, quando ainda se encontra, em parte, no estado livre e não está ainda completamente polarizada e especializada no sentido da sexualidade comum. Aludimos aqui aos casos de um despertar na puberdade de um intenso sentimento religioso e de tendências místicas. Os psicólogos observaram freqüentemente que as crises espirituais e as conversões se verificam principalmente na época da puberdade, e são acompanhadas muitas vezes de estados parecidos com aqueles que são próprios à patologia da puberdade: sentimento do incompleto, da imperfeição, angústia, introspecção mórbida, ansiedade, repugnância, incerteza, vaga insatisfação interior, a ponto de Starbuck escrever: «A teologia apodera-se das tendências do adolescente para com elas construir ([23]).» Constituem analogias deste fato a modificação do sentimento do mundo e da vida que marcam a solução positiva das crises religiosas, e a que está ligada ao entusiasmo de um primeiro amor feliz. W. James escreve acerca do fenômeno religioso: «Um simulacro de novidade embeleza cada objeto», opondo-se a um sentido de irrealidade e de estranheza do mundo que o precederam, «uma vontade positiva de ser, mesmo quando tudo se mantém na mesma» ([24]). Stendhal escreve também que o amor-paixão apresenta a natureza aos olhos do homem nos seus aspectos mais sublimes, como uma novidade inventada na

---

[19] *Op. cit.,* pág. 159.
[20] Cfr. in LAWRENCE: «Para ele o olhar (dessa mulher) era de expectativa. E uma pequena língua de fogo serpenteou subitamente através dos seus rins, no fundo das costas.»
[21] Cfr. EVOLA, *Lo Yoga della potenza,* cit.; A. AVALON, *The Serpent Power,* Londres, 1925, que voltaremos a mencionar no capítulo VI.
[22] Cfr. MARRO, op. cit., pág. 206.
[23] Cfr. W. JAMES, *Varieties of the religious experience.*
[24] Ibid., pág. 217.

véspera. E o homem admira-se de nunca ter visto o espetáculo singular que se revela agora à sua alma. Tudo é novo, vivo, *sugestivo* ([25]). *Schon wie ein junger Frühling ist diese Welt* (o mundo é belo como uma fresca primavera) diz a canção relativamente ao primeiro amor feliz. «Verás ao enamorar-te» (*'âship tarâ) — é uma* sentença árabe que, afirma-se, iluminou espiritualmente um Sufi. Estes fenômenos são todos eles reflexos do estado de plenitude, da integração metafísica do Eu que faz pressentir o *eros.* A sua contrapartida natural será, ao contrário, o sentimento do vazio, a falta de alma nas coisas, a indiferença por tudo quando um amor é desiludido ou termina bruscamente. — Foi observada igualmente a freqüência dos êxtases na puberdade, fato este que se inclui na mesma ordem de idéias ([26]).

Se nos reportarmos a fatos etnológicos encontraremos a mesma situação num plano mais profundo do que o da simples psicologia individual. Em numerosos povos primitivos as chamadas doenças iniciáticas ou sacrais, que são consideradas como sinais de eleição, coincidem, por via de regra, com o fato de se ter atingido a maturidade sexual. Verificou-se, justamente ([27]), que a formação do xamã, do mago ou do sacerdote, que é acompanhada de um tal sinal de eleição, nada tem a ver com o fato patológico, estando longe de representar uma espécie de cultura sistemática deste último tomado como tal. Ao contrário, neste processo formativo, uma técnica adequada elimina na pessoa tudo o que tem o caráter de pura doença; a nova força encontra-se já fixada sobre o plano espiritual em estado nascente: desaparecendo assim automaticamente os fenômenos patológicos de puberdade. Resulta daí não a normalidade, mas algo de mais elevado, um tipo humano que se distingue das massas pela sua capacidade de conseguir contactos efetivos e ativos com o supra-sensível. Neste contexto são interessantes, no campo de etnologia, os casos de iniciação em que são escolhidos jovens chegados à puberdade antes porém de terem tocado numa mulher ([28]): a finalidade será, neste caso, a de captar e fixar a força da virilidade transcendente antes da sua especialização ou polarização sexual no sentido estritamente fisiológico.

Seremos assim levados a mencionar aquilo que se denomina de ritos de passagem, e que está ligado ao que já foi dito sobre o sexo no sentido interior e espiritual, em oposição com o seu sentido estritamente físico. Estes ritos especiais acompanham, em diversas populações, a passagem da infância para a puberdade imprimindo-lhe o significado de uma passagem do plano da natureza para o de uma virilidade no sentimento superior. A este respeito convém-nos mencionar aqui dois pontos importantes.

---

[25] *De l'Amour,* II, 59.
[26] Ver KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis,* cit., pág. 7.
[27] M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase,* Paris, 1951, c. III, págs. 29 e ss.
[28] Ibid.

Em primeiro lugar celebra-se nestes ritos qualquer coisa que se parece com uma morte e um novo nascimento. É esta a razão pela qual o que a eles se submete receber freqüentemente um novo nome, se esquecer da sua vida anterior, empregar uma nova linguagem secreta e entrar em comunicação com as forças místicas da sua raça. Encontramo-nos, assim, perante uma forma precisa do fenômeno da transcendência que é, neste caso, guiado por uma técnica consciente dentro de um enquadramento institucional e tradicional.

Em segundo lugar surge-nos aqui a idéia de que numa tal base a virilidade, ou seja, um sexo masculino espiritual, se diferencia da virilidade somente física, pois não é considerado verdadeiramente homem, «homem feito», quem não se sujeitou a este rito; subtraído à jurisdição materna, passará a pertencer àquilo que se chama «sociedades de homens», a que podem corresponder «casas de homens» isoladas das outras habitações, sociedades que têm formas particulares de autoridade sacral ou político-guerreira, perante o resto da população. Aquele que não se submeteu ao rito não é considerado um verdadeiro homem qualquer que seja a idade, pertencendo ao grupo das mulheres, das crianças e dos animais. Contudo para assinalar simbolicamente a passagem faz-se o neófito envergar, por vezes, vestuário feminino, visto não ser ainda considerado «homem feito» ([29]).

Neste conjunto é pois assaz visível o emprego de técnicas especiais para captar a força do sexo no estado livre, no momento da sua primeira manifestação, e para a fazer atuar de modo a produzir uma transformação profunda do ser. O resultado é, no caso do sexo masculino, a diferenciação daquilo a que chamamos virilidade interior ([30]). Será talvez possível ver-se no rito católico da confirmação, habitualmente celebrado no inicio da puberdade, como que um último reflexo da tradição de atos que se efetuavam sob a força ainda pura e não materializada do sexo: acresce ainda que este rito se associa a um primeiro contacto com a eucaristia, sacramento que, na sua forma, compreende a idéia da transubstanciação, assim como a da morte e da ressurreição.

Tudo isto nos conduz ao domínio do *Eros* não profano das sacralizações do sexo, mantendo, porém, uma continuidade indiscutível. Mantêm-se, com efeito, inalteráveis os significados fundamentais. Confirma-se a transcendência do *Eros* a qual, não só constitui a base da patologia da puberdade como, quando a força desperta nos circuitos fechados do indivíduo, caracteriza a paixão que perturba, que consome os amantes comuns e que, num sentido positivo ou negativo transporta para além de si

---

[29] Sobre este assunto cfr. H. SCHURTZ, *Alterklassen und Männerbünde,* Berlim, 1902, *passim,* em particular págs. 99-108; H. WEBSTER, *Primitive secret societies* (A study in early politics and religions).

[30] Como paralelo faremos seguidamente alusão, no caso da mulher, ao costume do isolamento ritual das jovens na altura da puberdade e, seguidamente, na da menstruação, para que a força mágica de que se tornavam portadoras ficasse circunscrito.

próprio: passivamente, mais como objetos do que como sujeitos da superação dos limites do Eu — entretanto, os fatos indicados ela etnologia e ainda outros de que depois falaremos, patentes no mundo tradicional, confirmam a possibilidade de uma utilização consciente e ativa desta transcendência potencial, tendo por finalidade consagrações especiais e, sobretudo, a realização do aspecto não-físico da qualidade viril.

22. — Amor, coração, sonho, morte

É muito conhecido o papel desempenhado pelo coração na linguagem dos amantes e pertence geralmente ao campo do sentimentalismo mais adocicado e deliqüescente. Contudo, até neste caso será possível entrever o reflexo de um fato profundo, se nos lembrarmos daquilo que o coração sempre significou nas tradições esotéricas e doutrinais. Mais do que sede de emoções estas tradições consideram o coração como o centro do ser humano ([31]) e também como o local para onde se transporta a consciência durante o sono, abandonando o cérebro, o centro em que se localiza habitualmente o estado de vigília ([32]). O equivalente *consciente* do estado do sono é portanto, e como já dissemos, o estado «subtil», particularmente na tradição hindu; do mesmo modo, porém, o espaço interior, secreto, do coração é considerado por diversos místicos como o centro da luz supra-sensível («a luz do coração»). Quando Dante ao falar da primeira e súbita percepção do *Eros* se refere à «câmara mais secreta do coração», não se trata já aqui de uma alusão banal e aproximativa de linguagem amorosa, mas de algo muito mais preciso e real ([33]). Não há nada mais banal que o coração trespassado por uma flecha (a flecha que justamente com o facho era para os antigos atributo do Amor personificado): este é também um dos temas preferidos nas tatuagens dos marinheiros e dos criminosos. Ao mesmo tempo, porém, é como que um hieróglifo que considerando tudo quanto até agora foi dito, tem uma singular intensidade de sentido. O *Eros* manifesta-se nas suas formas mais típicas como uma espécie de traumatismo, no fulcro do ser individual, que esotericamente é constituído pelo coração. Segundo tradições concordantes, foi no coração que se estabeleceu o vínculo do Eu individual, e que será preciso quebrar se quisermos participar numa vida mais elevada, numa liberdade superior. O *Eros* atua, neste caso, como a ferida mortal duma flecha. Veremos que os «Fiéis do Amor» medievais, e com eles Dante, elevaram este fato conscientemente, transportando-o para um plano muito para além da experiência profana dos amantes. A marca persiste, porém, nesta experiência como em cada amor. A expressão *fat'hul-qalb*

---

[31] No que respeita a documentação, não teremos senão o embaraço da escolha: ela vai desde *Brhadâranyaka-upanishad,* IV, i, 7 («O coração é a parte essencial de todos os seres, que têm, com efeito, a sua base no coração») a ZENON (Armin, II, fr. 837-39): «A parte principal da alma reside no coração», e até à escolástica (Ugo di SAN VITTORE: «Vis *vitalis est in corde»)* e a AGRIPPA *(De occulta philosophia, III,* 37), etc.

[32] Cfr. *Brhadâranyaka-upanishad,* II, i, 16-17; cfr. AGRIPPA, III, 37.

[33] *Vita Nuova, II,* 4.

(abertura ou descerramento do coração) pertence ao esoterismo islâmico tal como a de «luz do coração». Poderemos encontrar inúmeras correspondências na linguagem dos místicos. No *Corpus Hermeticun* (VII, 11, VI, 1) encontramos as expressões: abrir os «olhos do coração», compreender com «os olhos do coração». Será assim possível estabelecer-se uma relação entre esta condição, já em certa medida desindividualizante, do afrouxamento do vínculo do coração, e a experiência de novidade e quase que de uma transfiguração fresca e ativa do mundo, que, como já dissemos, acompanha o estado de amor: seria possível ver nela como que um esboço daquilo que, em sofisma se denomina, justamente, a percepção do mundo com os olhos do coração, *ayn-el-qalb.*

Dissemos no primeiro capítulo que a experiência erótica implica uma deslocação do nível da consciência normal individual de vigília. Trata-se de uma transferência tendencial por «exaltação» para a sede do coração. A condição de «exaltação» própria ao *Eros* faz precisamente com que, devido ao grau anormal de atividade interior que implica, a consciência se mantenha neste começo de deslocação, e participe conseqüentemente numa determinada iluminação e transformação «sonhadora» no estado lúcido, em lugar de passar à sonolência, ao transe, e ao sono, como acontece a todos nós em cada noite. À parte as repercussões na percepção do mundo exterior já por nós assinaladas poderá haver uma certa relação entre este fato e uma determinada luz que ilumina a fisionomia de alguns amantes, mesmo que a sua aparência seja normalmente destituída de qualquer nobreza (cfr. o facho como atributo de Eros, aliado à flecha).

Ao considerarmos, contudo, a relação da deslocação de que falamos com a noite, momento em que normalmente ela se verifica em cada um de nós, chegaremos a um outro ponto não destituído também de valor sinalético. A ligação entre o amor e a noite não é um tema conhecido somente da poesia romântica. Possui também um fundo existencial confirmado das mais diversas maneiras. A noite é considerada, atualmente ainda, como o momento apropriado para o amor sexual. É sobretudo durante a noite que, em todo o universo, homens e mulheres se unem sexualmente. Mesmo que se trate de uma simples aventura, a fórmula e a promessa típica serão sempre «uma noite de amor» — neste contexto «uma manhã de amor» soaria como uma nota desafinada. Também neste caso se pode contestar a biologia, devido à intervenção de um fator de ordem diferente, hiper-física afinal, pois as melhores condições fisiológicas para um amor «são e normal», com maiores reservas de energia renovada, deveriam encontrar-se justamente de manhã. Não podemos alegar aqui a existência de circunstâncias contingentes derivando do meio e da maneira de viver como, por exemplo, a menor disponibilidade de tempo livre durante o dia que se verifica na maioria das pessoas, pois por um lado a preferência pela noite confirma-se como um hábito, mesmo nos casos em que esta preferência não é imposta por

qualquer fator exterior: condições sociais ou estado social; por outro lado, existem precedentes nos quais o hábito se liga ainda ao sentido profundo correspondente. Em certos povos o costume do homem se unir à mulher durante a noite é prescrito ritual e rigorosamente, por vezes de um modo geral, outras durante um primeiro período de relações sexuais que pode ter maior ou menor duração. O homem deverá separar-se da mulher ao amanhecer. Existe, porém, algo ainda mais preciso: no tantrismo o «âmago da noite» é prescrito para as práticas mágico-iniciáticas com a mulher, assim como no *Fang-pi-shu,* a arte secreta chinesa de alcova, se nos referirmos ao mesmo período dito do «sopro vivo». Este período noturno é escolhido também por certos ritos orgíacos e frenéticos como, por exemplo, os de Khlysti, sobre os quais falaremos mais tarde; era igualmente de noite, num local não iluminado que nos Mistérios Eleusinos se celebrava o rito da cópula sagrada, do *hiéros gamos* na sua origem não apenas simbólica. Era noturna e tinha o nome de Nyctelia uma parte do rito orgíaco e frenético-dionisíaco, essencialmente celebrado por mulheres. A condição de simples obscuridade pode ser considerada como um derivado, como sucedia, por exemplo, no costume espartano, segundo o qual o homem que havia adquirido uma esposa por rapto só podia procurá-la durante a noite e, na obscuridade, desaperta-lhe o cinto e unir-se a ela ([34]). É freqüente nas mulheres — certas mulheres — desejarem ainda esta condição menos por pudor do que por eco distante ou reflexo instintivo do fato em que se baseavam os costumes ou disposições rituais que acabamos de indicar, e que lhe conferem um sentido que, de modo algum, é extravagante. Hathor, deusa egípcia do amor, tomou também o nome de «Senhora da Noite» e talvez possamos recolher um eco longínquo do mesmo encadeamento de idéias nos seguintes versos de Baudelaire: *«Tu charmes comme le soir — Nymphe ténébreuse et chaude* ([35]).» Veremos, pois, que intervêm aqui fatores sutis de ordem cósmica e analógica: cósmica, porque como já dissemos, é durante a noite que, e de um modo cíclico, se manifesta em todas as pessoas uma modificação de estado, a passagem da consciência à sede do coração — assim, mesmo quando se está acordado durante a noite, verifica-se uma tendência a esta deslocação que irá integrar tudo quanto o *eros* pode oferecer; analógica, porque o amor se coloca sob o signo da mulher e a mulher corresponde ao aspecto obscuro subterrâneo e noturno do ser, ao inconsciente-vital; o seu reino será, por conseqüência, a noite, a obscuridade ([36]). A noite será assim precisamente o tempo mais propício para as obras da mulher, quer pelo seu melhor clima para os desenvolvimentos subtis do *eros,* quer para a evocação das forças profundas sob a superfície iluminada da consciência individual finita. Quanto às

---

[34] Cfr. PLUTARCO, *Lyc.,* 23. Escolhemos o caso de Esparta, visto não poder ser questão do fator pudor: com efeito em Esparta as raparigas estavam habituadas a mostrar-se nuas em muitas ocasiões da vida corrente e os homens a vê-las nesse estado.

[35] Em francês no texto. *(N. T.)*

[36] Na tradição chinesa chama-se *p'o à* energia elementar da vida, o inconsciente com a qualidade feminina *yin,* que se põe em contacto com a parte obscura da Lua e que somente se adivinha quando o crescente lunar brilha.

realizações fora do comum que estas convergências podem favorecer e aos estados que, por via de regra, ficam ao contrário, submersos por sensações sensuais mais ou menos turvas, não devemos considerar o que Novalis, como mera poesia romântica, escreveu em alguns dos seus *«Hinos à Noite»* ([37]).

Mencionaremos um último ponto relativo ao coração. Segundo a fisiologia hiper-física, no momento da morte ou em caso de perigo mortal, os espíritos vitais afluem ao centro do ser humano, ao coração (abandonarão esta sede seguindo uma direção ascendente com a morte efetiva ou numa morte aparente, na catalepsia e nos estados equivalentes e positivos de alta ascese) ([38]). Pode, porém, verificar-se um fenômeno análogo em todas as experiências de desejo intenso, e até na emoção suscitada, em dadas circunstâncias, pela visão da mulher amada, ou pela evocação duma sua imagem ([39]), geralmente nua; enquanto que, em certos autores orientais encontramos com freqüência a menção a uma paragem da respiração do amante, derivada ao amor, à fascinação amorosa, ao extremo desejo ou mesmo ao acume do ato sexual. É bem conhecida a explicação fisiológica, exterior, profana e banal de tudo isto. A maneira mais corrente de exprimi-la é: «o meu coração pára»: Constituirá um outro sintoma susceptível de ser incluído no grupo dos que já mencionamos no que se refere à virtude potencial do *eros.* Estabelece-se também neste caso uma passagem natural da fenomenologia do amor corrente ao domínio do erotismo não profano: vê-lo-emos, por exemplo, quando tratarmos da *mors osculi,* da morte pelo beijo, mencionada pelos cabalistas, e do efeito da «salvação» da mulher nos «Fiéis do amor».

Mencionaremos, ainda, um último pormenor que talvez não seja destituído de interesse: Alguns trovadores franceses falam da mulher vista não com os olhos ou com o espírito, mas sim «com o coração».

23. — O conjunto amor - dor - morte

Uma vez chegados a este ponto, impõe-se fazer a análise de um conjunto de importância fundamental para a ordem de idéias que estamos a tratar: trata-se do conjunto amor-dor-morte. E nele deveremos separar o aspecto psíquico daquele a que quase poderíamos chamar físico.

---

[37] Trata-se especialmente dos últimos versos do primeiro dos Hinos: «Sobre o altar da noite — sobre o catre mórbido — os corpos enlaçados tombam — e aceso através do amplexo ardente, queima — como um fogo puro o doce holocausto — Consome o meu coração com o ardor do espírito —e assim mais intimamente aéreo contigo — se mistura e dura eternamente —a noite de núpcias.»

[38] Cfr. *Brhadâranyaka-upanishad,* IV, iv., 1-2 e *Kátha-upanishad,* II, VI, 15-16.

[39] «Imprevistamente, não sei como, quando me voltava para olhar a rua deserta e as janelas das casas obscuras, fui tomado por um desejo ardente de Pat (a mulher) como se tivesse apanhado um soco. Foi uma sensação tão terrível que julguei morrer.» (E. M. REMARQUE). Cfr. as palavras do poeta persa Khusrev: «A sua imagem apareceu-me na noite — e quase morri de angústia.»

Quanto ao primeiro, cada despertar do *eros* no seu estado elementar que não esteja ligado a uma deslocação efetiva do nível do Eu, antes se desenvolva no circuito puramente humano alimentando uma paixão centralizada num determinado ser amado, tem como conseqüência inevitável uma saturação anormal deste circuito, que é sentida como um sofrimento, um desejo mortal, ou um impulso que consome e não tem remédio. A situação de tensão é análoga àquela a que se referem, com freqüência, alguns místicos. Somerset Maugham escreve a propósito de um dos seus personagens: «Um tal amor não é uma alegria, é uma dor, mas uma dor tão subtil que ultrapassa até qualquer prazer. Ele traz em si esta angústia divina de que os santos dizem ser invadidos nos êxtases.» E Novalis afirma: «Poucos conhecem o mistério de amor — sentem uma forma implacável — e uma sede eterna ([40]).»

Foi possível falar-se de «esta afinidade muito rara e misteriosa da carne que liga duas criaturas humanas com o elo terrível do desejo insaciável». Observou-se, por outro lado, com razão, que esses casos de grande paixão derivam de uma inversão: o símbolo identifica-se com a pessoa e a pessoa é amada em si, «quase como Deus em lugar de Deus». Isto é toda a intensidade de um impulso que nestes casos exige que o absoluto se concentre na humanidade de um dado ser o qual cessa, assim, de ser um meio para o amante e se torna, ao contrário, o objeto de uma idolatria, ou, por outras palavras, de um fetichismo ([41]). É importante notar que este caso é exatamente oposto ao das sacralizações e evocações, que iremos analisar em seguida: o indivíduo não adquire uma qualidade diferente através da sua comunicação efetiva com um plano superior, com um plano não somente humano, por nele se ter temporariamente incorporado o homem absoluto e a mulher absoluta, mas usurpa os atributos próprios a este plano, supersaturando com eles o simples e casual elemento humano. No que respeita a este segundo caso, encontra-se frequentemente nas ligações amorosas uma espécie de vampirismo exercido mesmo sem o querer por uma pessoa sobre a outra, estabelecendo-se muitas relações perigosas de escravatura sexual.

A situação que acabamos de indicar é também a que, ao tratar de grandes paixões, fornece à arte trágica e romântica os seus temas preferidos. Porém, na realidade, as situações deste gênero podem também terminar numa crise e acabar no seu desmoronamento. Isto verifica-se, sobretudo, quando existe paralelamente um processo acentuado de idealização da mulher, e se concentram nela valores morais que não constituem senão uma parcela mínima ou nula daquilo que ela é verdadeiramente. Então qualquer fato traumático poderá fazer desmoronar todo o edifício, dissolver toda a «cristalização» stendhaliana pondo a descoberto uma realidade decepcionante. Um traumatismo deste gênero poderá até ser provocado

[40] *Inni spirituali,* XV.
[41] Cfr. KLAGES**,** *Vom Kosmogonischen Eros,* cit., pág. 199.

pela concretização do fim supremo do desejo ou seja, a posse da mulher que se cobiça. Kierkegaard pôde, assim, falar dos «riscos do amor infeliz» e afirmar que o amor infeliz e tudo quanto a mulher amada pode apresentar enganador e de falso constitui, em certos casos, um fator essencial e providencial para manter a tensão metafísica do *eros* evitando-lhe a síncope: exatamente porque, neste caso, se mantém uma distância e a identificação fetichista encontra um obstáculo([42]). Novalis acrescentou ainda: «Aquele que ama deve sentir eternamente a falta e manter as suas feridas sempre abertas ([43]).» A tendência do «amor cortês» medieval não foi, de resto, diferente, e podemos até dizer que, pelo menos, em uma das suas correntes, teve muitas vezes como condição paradoxalmente desejada a impossibilidade material de realizar o seu objetivo: foi menos a impotência do que a não-vontade de chegar a uma conclusão concreta do desejo sexual. Assim, um amor de extrema intensidade podia concentrar-se em damas jamais vistas, ou escolhidas de tal modo que pouca esperança se poderia ter de possuí-las, exatamente, pelo pressentimento da decepção que poderia causar a mulher real, no caso de ter, por fim, tomado o lugar da mulher-ídolo, da «mulher espiritual». Klages fez ressaltar a importância daquilo a que chamou o *Eros der Ferne* isto é, o *eros* ligado à distância, àquilo que é impossível atingir — que deveremos interpretar aqui como um momento positivo, fazendo parte da constituição de todo o regime de alta tensão erótica, e não como o refúgio daquele que faz da necessidade uma virtude ([44]).

Contudo, para se poder suportar situações deste gênero num plano não patológico, será necessário uma subtilização do *eros* e a sua orientação para um domínio especial que deixa de ser profano: como verificaremos mais adiante temos razões para pensar ter sido este justamente o caso da erótica medieval que acabamos de mencionar.

Sem esta deslocação, o *eros* ativado no estádio elementar não poderia manifestar-se no indivíduo senão sob a forma de uma sede inextinguível e torturante. Poder-se-ia também considerar aqui a passagem da situação de paixão fatal à do *donjuanismo.* Uma interpretação possível de D. Juan, tomado como símbolo, será efetivamente aquela que se refere a um desejo que devido à sua própria transcendência, e uma vez consumado passa sem tréguas de um objeto da sua paixão a outro, motivado por uma eterna desilusão, pela impossibilidade inerente a qualquer mulher especial de dar o absoluto — juntando-se à insatisfação que existe para além do prazer efêmero do ato de sedução e de conquista, a necessidade de fazer mal (é esta uma outra característica da figura de D. Juan patente em certas versões da sua lenda). Continua assim indefinidamente a série de amores de D. Juan, numa busca permanente de

[42] *In vino veritas,* cit. págs. 76 e ss.
[43] *Inni spirituali,* VII.
[44] *Op. cit.,* págs. 95 e ss. Cfr. G. BRUNO, *Eroici furori,* I, III, 9: «O amor heróico é um tormento porque não goza o presente como o amor brutal, mas pertence ao futuro e ao ausente.»

posse absoluta que lhe escapa sempre — é quase que o equivalente do suplício de Tântalo — enquanto a esperança se reanima no «período alto» de embriaguez de cada amor e de cada tentativa de sedução (esta como que por reação ao desvario interior, é acompanhada também por um ódio escondido, por uma necessidade-prazer de destruir e profanar) e é constantemente desiludida não ficando senão a repugnância depois da realização daquilo que D. Juan, tomado como indivíduo, procurava como finalidade única, isto é, como o simples prazer das uniões humanas. É interessante observar que nas mais antigas versões espanholas da lenda de D. Juan, este herói não acaba, tal como sucede noutras variantes da história, maldito e fulminado pelo Comendador, mas retira-se para um convento. Isto equivale a um pressentimento do plano em que a sua sede insaciável e sempre desiludida poderá por fim ser satisfeita, desligando-o porém totalmente do mundo da mulher.

Noutros casos pertencendo quer ao domínio da arte e da lenda, quer ao da vida real, deparamos com um drama ou até com o fim trágico dos amantes como epílogo natural exigido pela lógica interior, transcendental, da situação indicada mesmo quando as causas desta tragédia parecem ser totalmente exteriores, extrínsecas à vontade consciente e ao desejo humano dos amantes: quase como se fossem devidas a um destino adverso. Poder-se-á, a este respeito, utilizar o conhecido verso: *But a thin veil divides love fron death* ([45]).

Será, por exemplo, o que nos sugere o caso de Tristão e Isolda. Se quisermos considerar a lenda em toda a extensão dos seus valores, o tema do filtro de amor não será, de modo algum, insignificante e acessório. Já nos foi dado observar, a propósito destes filtros, que não se trata de simples superstições; existem misturas especiais capazes de despertar a força do *eros* no seu estado elementar, neutralizando tudo o que pode, no indivíduo empírico, entravar ou limitar a sua manifestação ([46]). Se tal acontecer, será natural que atue nos amantes o complexo amor/morte, a força consumidora, o desejo de morte e de aniquilamento. A expressão wagneriana: «Oh doce morte! — oh ardentemente invocada! — Morte do amor!» — lembra um tema de «amor heróico»: «Numa morte viva eu vivo uma vida morta —o amor matou-me, ai de mim de tal morte — que me vejo privado tanto da vida como da morte ([47]).» A música de Wagner transmite este estado de forma assaz sugestiva (que embora mais positiva na sua acepção musical constitui, contudo, o final da ópera *André Chénier* de

---

[45] Em inglês no texto. *(N. T.)*

[46] São conhecidos na antiga Roma casos de loucura devidos aos filtros de amor; diz-se até que devido a eles perderam a vida Lúculo e Lucrécio. Com efeito, em muitos casos, o despertar do *eros* no estado elementar por meio de um verdadeiro filtro poderá ter efeitos que correspondem à alienação mental da puberdade, de que já falamos: a ação é demasiado brusca e violenta e é essa a razão pela qual se produz uma solução de continuidade relativamente ao estado precedente da psique normal, em especial quando a superestrutura do Eu mais exterior se opõe ao desenvolvimento da paixão.

[47] G. BRUNO, *Eroici furori,* I, ii, 10.

Humberto Giordano) ao contrário do que sucede com o texto correspondente que se nos depara salpicado de resíduos místico-filosóficos. Obtemos através dos famosos versos: «In des Weltatems — Wehendem All-Versinken-Ertrinken-Unbewusst-Hõchste Lust!» (No sopro do mundo — no todo vibrante — mergulhamos — afogamos — inconscientes — o prazer mais vivo!) mais uma impressão de ruína de base panteísta (fusão com o «Todo», aniquilamento no «esquecimento divino, eterno, original») do que uma verdadeira transcendência; poder-se-á, ainda, acrescentar que se evidencia neste caso o momento puramente humano, pois o desejo de morte é ditado pela idéia de um além onde se poderá enfim realizar a união absoluta dos dois amantes como pessoas. (Tristão diz: «Assim, morremos para viver somente no amor, unidos inseparavelmente, eternamente, numa união sem fim, ocupados só conosco») ([48]). O poema medieval de Godofredo de Estrasburgo descreve-nos, também, e em termos já mais apropriados e imanentes, os efeitos do filtro do amor: *«Ihnen war* ein *Tod,* ein *Leben* — eine *Lust,* ein *Leid gegeben...* — Da wurden eins und allerlei — die zwiefalt waren erst». *Foi-lhes dado* uma *morte,* uma *vida,* um *prazer,* um *sofrimento* — tornando-se num ser único — aqueles que antes eram dois.

Poderemos, de passagem, fazer a seguinte observação: o caso de Tristão e Isolda foi igualmente apresentado como o de uma paixão extrema que tinha por antecedente, não considerado o filtro, o ódio recíproco dos dois amantes. Eis uma situa-cão que pode, com efeito, verificar-se com freqüência; casos há em que o ódio é somente o índice secreto de uma polaridade sexual e de uma tensão que são particulares às duas pessoas, prestes a traduzirem-se no curto-circuito inebriante e destruidor do amor que tudo consome, uma vez vencidos os obstáculos devidos a disposições individuais.

24. — Voluptuosidade e sofrimento. O complexo -sádico masoquista

Já anteriormente mencionamos que muitas divindades antigas do amor o foram também da morte. Este fato poderá ser interpretado agora num contexto diferente daquele que indicamos. Se do ponto de vista metafísico o amor-cobiça altera o indivíduo transcendente, do mesmo modo, e de um ponto de vista psicológico, um momento de destruição, de autodestruição e de sofrimento, constitui um elemento essencial não somente do amor-paixão, como do amor puramente físico, do elemento prazer ou da voluptuosidade reduzidos ao mínimo, à sua forma mais grosseira.

Devemos notar, antes de mais nada, que o tema da morte não aparece unicamente na literatura romântica; surge, também, como um dos numerosos índices

---

[48] E conhecido o fato de «Tristão e Isolda» ser do ponto de vista genético uma espécie de produto da sublimação da paixão veemente mas contrariada que Richard Wagner nutriu por Mathilde de Wesendonk. São interessantes as expressões de uma sua carta dirigida a esta senhora: «O demônio! Passa de um coração para o outro... Deixamos de pertencer a nó; próprios! *Demônio, demônio, torna-te um deus!* (Carta n.° 54 do ano de 1858s ed. Golther, Berlim, 1904).

potenciais da linguagem universal dos amantes: «morro de amor por ti», «morro de desejo», etc. e toda uma série de variantes demasiado banais para enumerar aqui, nas quais se reflete em graus diferentes o antigo *cupio dissolvi,* como sentido liminar da experiência. Leopardi diz-nos na poesia «Amor e morte» que um «desejo de morte» é o primeiro efeito «do amor verdadeiro e forte». No entanto, este mesmo conteúdo se nos revela ao fazermos uma análise aprofundada do fenômeno do prazer. Segundo Metchikoff o freudismo constatou no indivíduo a existência de um *Todestrieb,* de um impulso para a morte, para a destruição, situado para além do «princípio do prazer», o único que, de início, tinha atraído a sua atenção. Não tem consistência a explicação biológica encontrada ([49]) assim como o suposto antagonismo existente entre ela e o impulso sexual. Resta tão-somente o fato confirmado de formas múltiplas da mistura das duas tendências, do elemento *libido* e do prazer, e da tendência destruidora, fato este que pode ser explicado por um substrato comum a ambos. D'Annunzio recorda (nas «Vergini delle Roccie») a inscrição de uma fonte: *Spectarunt nuptas hic se Mors atque Voluptas-Unus (fame ferat), quem quo, vultus erat.* («Fitaram-se já a morte e a voluptuosidade e os seus dois rostos tornaram-se num só») — inscrição esta que vem demonstrar-nos como a sabedoria antiga já tinha reconhecido este fato. Trata-se, por outro lado, da relação constante existente entre a sexualidade e a dor.

Desnecessário será referirmo-nos neste caso aos fatos próximos dos limites do anormal patológico. Seria banal, por exemplo, recordar aquilo que nos gemidos, em certos movimentos, nos gritos, etc. a fenomenologia do ato sexual tem de análogo com o sofrimento. É também conhecido, especialmente no caso da mulher, que a linguagem íntima dos amantes emprega em várias línguas o termo «morrer» para o momento do espasmo plenamente conseguido. Em Apuleio — Met III, 17 — Fotide diz a Lucio ao convidá-lo a unir-se com ela: «Faz-me morrer, tu que já estás a morrer.» Por outro lado a palavra «espasmo» tem igualmente uma relação específica com o sofrimento e a dor física, havendo verdade na afirmação: «A voluptuosidade é uma agonia no sentido mais estrito da palavra ([50]).»

Para podermos considerar estes fatos na sua verdadeira dimensão e os podermos

---

[49] Segundo FREUD, o instinto vital lutaria no organismo contra a tendência da matéria orgânica em regressar ao estado pré-vital inorgânico de que derivava. Teríamos, por um lado, o plasma germinal virtualmente imortal, e por outro, tudo quanto produz a morte e a decadência do organismo. Em contrapartida ter-se-ia justamente os instintos do sexo opostos aos instintos da morte. É de rejeitar a tentativa empreendida sobretudo por W. REICH de fazer derivar o impulso á destruição da repressão do impulso ao prazer. Entre outras coisas, isto fará desconhecer na experiência do sexo uma das suas dimensões mais interessantes.

[50] C. MAUCLAIR, *Magie de l'amour,* cit., pág. 145; cfr. pág. 24: «Nada se parece mais com o amor físico do que a morte. Quer seja física ou espiritual, o amor é a imagem positiva da morte. O espasmo é uma incursão momentânea no domínio da morte, é uma experiência da morte que a natureza concede ao ser que vive. O amplexo é um duplo fundir-se na morte, porém com a faculdade de voltar à vida e de recordar.» Na realidade, na grande maioria dos homens e mulheres essa recordação é, por vezes, relativa, assim como confusa e periférica é a sua consciência do estado momentaneamente atingido.

incluir na linha geral de pensamento de que nos ocupamos aqui será, todavia, necessário conhecer o aspecto metafísico do sofrimento. Novalis escreveu que existe transcendência nas doenças, e que elas são fenômenos de uma sensação exaltada que tende a manifestar-se através de forças superiores; e, de um modo mais geral, que tudo o que se apresenta com um caráter negativo contém um estímulo para a intensificação do positivo ([51]). Isto é válido, em diversos casos, para o fenômeno da dor física, desde que esta se mantenha dentro de certos limites. Quaisquer que sejam as causas, a dor é, do ponto de vista interno, a forma através da qual a consciência do indivíduo experimenta algo de caráter mais ou menos destrutivo, mas que, por isso mesmo, contém um fator de transcendência relativamente à unidade fechada e fixa do indivíduo finito; por este motivo, e em certa medida, é verdadeira a afirmação de Wordsworth de que o sofrimento «tem a natureza do infinito». ([52]) O caráter doloroso da dor é devido à passividade manifestada por esta experiência em quase todos os casos; deve-se ao fato de que, quando se produz a alteração da unidade existencial, o Eu, quase que por medo, se identifica não à força que o altera e o transporta virtualmente para além, mas àquilo que sofre alteração, não ao que ataca, mas ao que é atacado. Se assim não sucedesse, ter-se-ia, como diz Novalis, a passagem às formas positivas de uma sensação exaltada.

Este fato pode, entre outras coisas, fazer-nos compreender a utilização da dor física como coadjuvante extática de certas formas aberrativas de ascese. Por exemplo: um *sheik* declarou a propósito das feridas que no decorrer dos seus ritos frenéticos inflingem a si próprios os adeptos de Rufai — seita islâmica ligada ao sofisma dos derviches — serem elas feitas num estado em que não causam dor, mas sim «uma espécie de beatitude, que é uma exaltação tanto do corpo como da alma», e que estas práticas aparentemente selvagens não devem ser consideradas isoladamente, mas apenas como «o meio de abrir uma porta» ([53]). Ora na voluptuosidade erótica deparamos com um caso de alteração em que a passividade está parcialmente eliminada, daí resultando que a dor não surge pura e simplesmente, mas sim ligada ao prazer. Se nos amantes o grau da atividade fosse ainda mais elevado, já não seria possível falar de «voluptuosidade», mas de uma embriaguez superior; dessa embriaguez não física que já várias vezes mencionamos como fundo potencial de cada *eros,* embriaguez que, neste caso especial, e mesmo em situações de «espasmo» e de «morte» de amor carnal não perderia a sua qualidade, nem seria sincopada, mas atingiria, ao contrário, a sua intensidade-limite.

Somos assim transportados através de tudo isto — ou seja, o complexo voluptuosidade / sofrimento, a *libido* envolvida no instinto da morte e da destruição —

---

[51] NOVALIS, *Werke,* ed. Heilbronn, v. II, págs. 650 e ss.
[52] Cfr. «Metafisica del dolore e della malattia» em *Introduzione alla magia (a* cura del «Gruppo di Ur»), Roma, 1956, v. II, págs. 204 e ss.
[53] Cfr. W. B. SEABROOK, *Adventures in Arabia,* Nova Iorque, 1935, pág. 283.

até ao âmago da fenomenologia da transcendência que o amor apresenta mesmo no domínio profano. Apresenta-se, pois, aqui no seu segundo aspecto o segredo da ambivalência das divindades, sobretudo femininas, do desejo, do sexo, da voluptuosidade e, ao mesmo tempo, da morte (por exemplo, a Vênus como Libitina, a deusa egípcia do Amor, Hathor, que é também Sekhmet, a deusa da morte, etc.).

Neste contexto será, pois, conveniente aprofundar um elemento geral e fundamental da experiência erótica que constitui a base quer da posse quer de um desejo intenso. O desejo e a posse do ser amado são os dois elementos que distinguem o amor sexual do amor afeição, do puro amor humano. Torna-se evidente a diferença entre estes dois sentimentos: o amor puro pretende a existência do seu objeto em si, desinteressadamente, afirmando, dizendo ontologicamente «sim» a outro tomado como tal, ou seja, como um ser distinto. Toma por modelo o amor do Deus teísta cristão, que dá vida à criatura livre desejando que tenha uma vida própria e sem tentar dominá-la ou absorvê-la.

O amor sexual implica, ao contrário, o desejo como necessidade de absorver, de consumar o ser amado — e a posse tem precisamente este sentido de compensação da necessidade de confirmação e valor próprios, a não ser naqueles casos de caráter desviado que já foram anteriormente mencionados (§ 19) ([54]). Será, pois, possível falar de uma ambivalência de todo o impulso erótico intenso pois ao mesmo tempo que se afirma o ser que se ama, desejar-se-ia também destruí-lo, matá-lo, assimilá-lo, absorvê-lo; sentindo nele o nosso complemento, gostaríamos que deixasse de existir como outro ser. Daqui derivando, também, o elemento de crueldade que está ligado ao desejo e que é freqüentemente comprovado pelos aspectos físicos do amor e do próprio ato sexual ([55]); poderemos, assim, falar de um delírio hostil do amor (Maeterlinck), do «ódio mortal dos sexos» que constitui «a base do amor e que, escondido ou patente, persiste em todos os seus efeitos» (d'Annunzio). Baudelaire disse até que «a crueldade e a voluptuosidade são sensações idênticas, como o calor e o frio extremos» ([56]). Com efeito, é possível observar por derivação em muitas espécie animais, um instinto de destruição que atua ao mesmo tempo que o impulso sexual, e com ele se funde, o que leva os animais a matar, no decorrer do acasalamento, o objeto do seu prazer — este fato pode igualmente manifestar-se no homem nos casos-limite de delírio sádico criminoso. São significativos estes versos de

---

[54] Podem citar-se estas palavras significativas: «Eram a luta, a conquista, a capitulação recíproca, a afirmação e a negação furiosa, a acre sensação de si próprio e a plena dissolução do Eu, a despessoalização e a redução a um só ser, e tudo isto de uma só vez e no mesmo momento». (I. M. DANIEL (N. ARZHAK), *Qui parla Mosca,* trad. it., Milão 1966, pág. 62.

[55] No *Kâma-sûtra* de Vatsayâna à parte uma consideração muito pormenorizada da técnica das mordeduras, do emprego das unhas e de outros processos dolorosos no amor (II, IV-V; cf. VII), e também cfr. *Ananga Ranga* XI, 3 e 4), é interessante a alusão a um efeito erotógeno-magnético provocado pela vista dos sinais correspondentes deixados no corpo.

[56] *Oeuvres posthumes,* pág. 107.

Lucrécio:

> *Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum Quodeumque est, rabis unde illa germina surge»* ([57])

Spengler que considera o verdadeiro amor entre o homem e a mulher como o efeito de uma polaridade e de uma pulsação idênticas de caráter metafísico, declara que ele se encontra próximo do ódio e acrescenta que «aquele que não tem raça desconhece este amor perigoso» ([58]). É também bastante significativa a expressão *yuan-cia,* isto é, o inimigo predestinado, correntemente utilizada na China para designar a pessoa para a qual nos sentimos irresistivelmente atraídos.

No que se refere à posse como necessidade de abolição e de absorção do ser amado, chegou-se na psicanálise a falar de uma fase oral infantil e de uma fase canibalesca da *libido* como se fossem complexos que continuariam a agir no inconsciente do adulto e a estabelecer relações entre a *libido* da função nutritiva (absorção e assimilação dos alimentos) e a do desejo sexual. Tudo quanto nesta atitude se pode encontrar de forçado e de sofisticado não deverá impedir-nos de reconhecer uma analogia legítima confirmada por mais de um aspecto da experiência real. São de Bossuet as seguintes palavras: «Quem não sabe que nos transportes do amor humano se come, se devora, se desejaria incorporar de todas as maneiras possíveis o ser que se ama, levá-lo, nem que fosse com os dentes, para poder-se alimentar-se dele, unir-se a ele, nele viver!» ([59]) Novalis utiliza, embora num plano mais elevado, a mesma idéia, ao associar o mistério do amor como sede inextinguível ao da eucaristia ([60]). Todavia, aquilo que neste contexto quase nunca é posto em evidência é o fato de o alimento cobiçado ser também um alimento que destrói; no desejo absoluto de destruir, de absorver, está contido igualmente o desejo de ser destruído, dissolvido. Procura-se encontrar na mulher um «elixir da vida» que seja também um elixir que mate, daqueles que no simbolismo da alquimia se chamam «águas corrosivas» (de que falaremos na altura devida). Esta condição realiza-se sobretudo na conjugação do frenesi, do orgasmo e do *climax,* ou seja, daquilo que, em termos hindus, se chama a *samarasa* do ato sexual.

---

[57] *Rer. nat.,* IV, 1070. Cfr. D'ANNUNZIO (em *Forse che si forse che no):* «Invadidos pelo mesmo delírio que agita os amantes acres de ódio carnal sobre o leito sacudido, quando o desejo, a destruição e a tortura constituem uma só febre.»

[58] *Untergang des Abendlandes,* Munique, 1923, v. II, pág. 198.

[59] *Apud* HESNARD, cit. pág. 233 n. — D'ANNUNZIO (in *Piacere) :* «Ele teria querido envolvê-la, atraí-la a si, aspirá-la, bebê-la, possuí-la de qualquer modo sobre-humano.»

[60] *Canti spirituali,* VII: «O símbolo divino — da Ceia — é um enigma para os sentidos terrestres; — mas aquele que uma vez — de uma boca ardente, amada — aspira o sopro da vida — e cujo ardor sagrado — funde o coração em vagas de arrepios — cujo olhar se abre... — comerá do seu corpo — e beberá do seu sangue eternamente.»

Teremos, pois, de novo uma ambivalência derivada da virtude potencial de transcendência do *eros* em geral. Quanto ao que se refere em particular ao sofrimento, que pode estar associado ao amor e ao prazer teve, efetivamente, de reconhecer-se um fato único para além da oposição corrente do sadismo e do masoquismo. Foi baseado neste fato que Schrenk-Notzing criou um neologismo, a «algolagnia» — derivado de λαγνοζ = dor e αλγνοζ = ser excitado sexualmente — para indicar o prazer do sofrimento no erotismo: salvo a distinção que faz entre uma algolagnia ativa (sadismo) e uma algolagnia negativa ou passiva (masoquismo). Do mesmo modo, na sexologia atual fala-se geralmente de um único complexo sado-masoquista que não deriva somente da patologia sexual pois figura com maior ou menor relevo nas formas mais correntes do erotismo. No plano dos dados imediatos da consciência mais exterior (embora não metafísica e subtil, pois neste caso veremos que sucede o contrário) é conhecido que, por via de regra, prevalece na mulher a predisposição masoquista e no homem a sádica. Se considerarmos então este estado de identificação e de amálgama de dois seres, condição necessária para que a união sexual seja mais de que um encontro tendo por fim uma satisfação recíproca, solitária, quase masturbatória, constataremos que esta antítese é, em larga medida, superada. Na realidade o sádico erótico deixaria de o ser se o sofrimento do outro lhe fosse completamente indiferente e não tivesse nele qualquer eco; vemos que, ao contrário, ele se identifica com a dor do outro, a aspira e absorve, o que lhe serve de excitante, como um fator do seu prazer exaltado. Isto significa que ele é também um masoquista, que satisfaz simultaneamente a necessidade ambivalente de sofrer e de fazer sofrer, atenuando o contraste através da repartição exterior entre sujeito e objeto. O mesmo sucederá com o masoquista ou com a mulher: esta realiza na sua imaginação e absorve o que o outro faz, ou sente, ao fazê-la sofrer quando isso constitui para ela um motivo de embriaguez ([61]). Trata-se, pois, em larga medida, de um prazer «substituto» do sofrimento. Sobre aquilo que um ato sexual normal contém de sadismo e de masoquismo atua efetivamente essa «troca de fantasias» consideradas por Chamfort na sua definição do amor: «o alimentar recíproco das tendências de autotranscensão». Este efeito é evidente na algolagnia, quer ativa, quer passiva, pois se, de um modo geral, a dor é sentida como prazer, deixará evidentemente de ser dor. Trata-se, ao contrário, da transformação da dor numa sensação a seu modo positiva e transcendente a que já nos referimos.

Será oportuno indicar brevemente aquilo que no complexo sado-masoquista pertence à psicopatologia e à perversão e aquilo que não diz respeito nem a uma nem a outra. O fato patológico verifica-se quando as situações sádicas ou masoquistas se tornam condições necessárias para que tenha lugar o processo sexual *normal.* A título

[61] São expressivas, por exemplo, estas palavras de um poeta: *«Mes entrailles, vers toi, sont un cri... Le désir m'a haché, le baiser m'a saigné — Je suis plaie, braise, faim de neuves tortures... Je suis plaie, baise-moi, brûle-moi, sois brûlure»* — ANDRÉ ADY, *apud* Péret, pág. 341.

de exemplo poderemos citar o caso mórbido e aberrativo do homem que só fustigando a mulher consegue atingir um orgasmo sexual, o qual contudo em nada se diferencia daquele que um qualquer casal atinge sem precisar de recorrer a este subterfúgio, e cuja explicação genética varia de caso para caso, sem que isso tenha, a nosso ver, qualquer importância. O mesmo não sucede, porém, quando o sadismo ou o masoquismo se apresentam sob a forma de hiperestesias ou «macroscopizações» de um elemento presente potencialmente na essência mais profunda do *eros.* Aí, os casos patológicos não apresentam aberrações do instinto normal, mas formas através das quais se evidenciam justamente as suas camadas mais profundas, latentes nas variedades de regime reduzido de amor sexual. Com base neste fato, será possível reconhecer uma algolagnia empregada de forma não coativa pelos pervertidos, mas conscientemente por seres perfeitamente normais, com o fim de obterem um aumento, um prolongamento num sentido transcendente, e até extático, das possibilidades compreendidas na experiência sexual corrente. Veremos até que, à parte alguns casos individuais, o mesmo poderá suceder em certas formas coletivas ou rituais de erotismo místico.

Neste contexto caberá também fazer uma menção especial aos efeitos que, em determinadas circunstâncias, pode ter o momento da desfloração. Seja devido às angústias inconscientes e inibições da mulher, ou ao primitivismo carnal e impulsivo que prevalece quase sempre no homem, perdem-se irremediavelmente, nas relações sexuais humanas normais, algumas possibilidades excepcionais e únicas que, sobretudo no caso da mulher, poderiam resultar da experiência da desfloração no que se refere àquilo que já atrás ficou dito sobre a algolagnia. Este ato de iniciação de mulher na vida sexual completa tem, quando realizado brutalmente, repercussões negativas, que ao manifestarem-se posteriormente podem até prejudicar o futuro de uma relação sexual normal. Poder-se-á, por outro lado, pensar que se logo de início fosse despertado o estado de embriaguez nesta forma aguda, que contém já um elemento destrutivo, a dor da desfloração e todos os fatores que no plano fisiológico e hiper-físico a ela estão ligados poderia dar lugar a uma elevação súbita e extrema do potencial extático dessa mesma embriaguez, através de uma conjunção feliz de elementos que dificilmente poderiam voltar a ser reunidos: até um traumatismo poderia servir para uma abertura da consciência individual sobre o supra-sensível.

É, evidentemente, difícil recolher neste domínio documentações particulares positivas. Somente alguns vestígios patentes em meios de difícil acesso nos permitem supor que estavam na base de certas formas antigas ou exóticas do estupro ritual das virgens, situações como as que acabamos de mencionar. De fato, e de um modo mais geral, confirmam-se para a iniciação da mulher certos procedimentos em que o ato sexual constitui o veículo para a transmissão de uma determinada influência supra-sensível — podemos citar, por exemplo, o que sucede em certos meios islâmicos.

Entende-se, aqui, por iniciação a transmissão, por parte do homem, de uma influência espiritual (a *barakah,* segundo a designação islâmica) com os efeitos que poderão ser descritos pelas palavras utilizadas por Görres na sua definição de experiência ultra-sensível ([62]): «Ver e conhecer por meio de uma luz superior, agir e fazer através de urna liberdade superior, estão condicionados, tal como o saber e o fazer habituais, pela luz do espírito e pela liberdade pessoal, próprias a cada homem.» A situação traumática de desfloração tal como a descrevemos, reúne, evidentemente, as melhores condições para este procedimento ([63]). Compreende-se que, noutros casos, a flagelação da mulher tenha sido empregada como equivalente para produzir o mesmo clima psíquico liminal. Certas práticas secretas que em alguns meios se prolongaram até aos nossos dias permitem-nos também supor a existência de urna base objetiva semelhante em ritos sexuais antigos atualmente incompreensíveis e mal afamados ([64]).

25. — Êxtases eróticos e êxtases místicos

Mencionaremos, em seguida, as formas de sadismo que não se relacionam especialmente com o sexo. Será, neste caso, necessário assinalar a eventual convertibilidade das sensações dolorosas em sensações voluptuosas, convertibilidade esta que partindo dos princípios já indicados se torna por de mais compreensível. Pode citar-se, como por exemplo típico, o caso histórico de Elisabeth de Genton a quem a flagelação «punha no estado de uma bacante em delírio» ([65]), assim como o da carmelita Maria Madalena dei Pazzi, a qual quando era flagelada dizia sentir uma chama interior que ameaçava tragá-la e cuja dimensão erótica é evidente no seu grito: «Basta, não inflameis mais este fogo que me devora. Não é esta a morte que desejo porque me dá alegria e voluptuosidade demasiadas!», ao mesmo tempo que tinha visões libidinosas. Por outro lado, o estudo dessas regiões limite em que se evidencia mais claramente o fator de uma auto-transcendência coativa, isto é, não expressamente desejada, leva-nos também a comparar os pontos comuns que

---

[62] No *Prodomus Galateatus* da *Christliche Mystik.*

[63] É de supor que não se tivesse uma finalidade diferente nas uniões sexuais usadas em certos templos antigos, quando não só as virgens, mas também mulheres em geral, julgavam unir-se a um deus — sabe-se que a profanação e o abuso de práticas deste gênero deram origem em Roma, na era de Tibério, ao encerramento do templo de Isis pelo Senado, devido ao escândalo provocado pelo patrício Mundo, que corrompendo os sacerdotes possuiu deste modo a virtuosa matrona Paulina. Voltaremos a tratar deste fato no capítulo V.

[64] Foi-nos mostrado pelo Prof. G. B. Gardner, director do «Museum for Witchcraft» da ilha de Man, um antigo ritual manuscrito tendo pertencido a uma *witch* escocesa; este ritual considera precisamente práticas de flagelação da mulher num conjunto de iniciações sexuais. O Prof. Gardner interrogou-se então se não deveria incluir-se nesta ordem de idéias certas cenas de iniciação órfica patentes nos frescos da «Vila dos Mistérios» em Pompéia, dado que em um dos frescos se pode ver também a cena de uma jovem mulher nua a ser chicoteada. Isto parece-nos assaz problemático, pois estas cenas são essencialmente simbólicas. Em princípio, não excluiremos, contudo, a ambivalência de muitos símbolos, isto é, a sua possibilidade de se relacionarem quer com o plano puramente espiritual, quer com o plano real e existencial.

[65] Ver KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis,* cit., pág. 40.

existem entre os êxtases místicos e os êxtases eróticos. Estas correspondências foram frequentemente sublinhadas por psicólogos e psiquiatras, que o fizeram, porém, quase sempre de maneira imprópria e com a intenção mais ou menos deliberada de degradar certas formas de experiência religiosa, relacionando-as com certos fatos erótico-histéricos aberrativos.

Objetivamente deve reconhecer-se que os êxtases que apresentam analogias com os exemplos indicados patenteiam frequentemente um caráter impuro e suspeito e pouco ou nada têm a ver, salvo em casos excepcionais, com a verdadeira espiritualidade (da qual — e gostaríamos de pôr este fato bem em relevo — aqueles que se comprazem em encontrar interpretações psicopatológicas não têm a menor idéia). Encontramo-nos num domínio intermédio podendo até verificar-se aqui uma inversão na medida em que o elemento sensual continua a ser fundamental, servindo o misticismo unicamente para alimentar uma das suas formas de manifestação desviada e exaltada ([66]). Este caso é muito freqüente no mundo do misticismo cristão. Do mesmo modo que o cristianismo procurou humanizar mais o divino do que divinizar o humano, assim, na citada mística, a sensualização do sagrado (aliada a uma utilização de símbolos conjugais e eróticos cuja freqüência é significativa) substitui a sacralização da sexualidade, conhecida através de formas dionisíaco-tântricas e iniciáticas. Considerados deste ponto de vista, os eventuais fatos extáticos de uma certa mística poderão, com propriedade, ser incluídos na fenomenologia da transcendência que já é própria ao *eros* profano, e os pontos de contacto acima indicados entre o êxtase «místico» e o êxtase erótico explicam, «como um pode ser a conseqüência do outro, ou como ambos podem nascer ao mesmo tempo», quando atingem uma determinada intensidade ([67]). Assim se explicam também as aparições de imagens intensamente eróticas, tais como as «tentações», nas sucessivas quedas de certos místicos: são formas de oscilações nas manifestações de uma energia única. Recordamos, como exemplo interessante, as expressões de S. Jerónimo, que mesmo nas formas anacoréticas do mais duro asceticismo e jejum, sentia o desejo queimar-

---

[66] A propósito deste mundo de erotismo místico, cfr. as expressões de certo modo excessivas de E. LEVI *(11 Grande Arcanjo,* trad. it., Roma, 1954, págs. 77-78): «Maria Alacoque e Messalina tinham sofrido os mesmos tormentos: existem em ambas desejos exaltados para além da natureza que é impossível satisfazer. A diferença entre elas era que, se Messalina pudesse prever aquilo que Maria Alacoque iria experimentar, ficaria com inveja.» «A paixão erótica desviada do seu objeto legítimo e exaltada pelo desejo insensato de fazer, de qualquer modo, violência até ao infinito... como a demência do marquês de Sade tem sede de torturas e de sangre»: cilícios, penitências, macerações, «acessos de histeria ou de priapismo que fazem acreditar na ação direta do demônio». «Delírio das freiras, abandonos ao Esposo Celeste, resistência do súcubo coroado de estrelas, desprezo da Virgem rainha dos anjos». Levi conclui: «Os lábios que beberam desta taça fatal permanecerão alterados e trêmulos; os corações, uma vez inflamados por este delírio acharão insípidas as fontes reais do amor.» São todavia opiniões curiosamente limitadas para um autor que, tal como Levi, se declara esoterista, quando menciona «as fontes reais do amor» e, anteriormente, «a exaltação para além da natureza». Na realidade, embora sob formas desviadas de manifestações, são justamente as fontes mais reais e mais profundas do *eros* que produzem estes «delírios».

[67] Ver KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis,* cit., pág. 9.

lhe o espírito e a concupiscência inflamarem-lhe a carne «como fogo».

Num plano já mais elevado apresenta-se ao contrário o fato de, em muitas populações primitivas, as técnicas empregadas para atingir o êxtase serem, com freqüência, essencialmente idênticas a certos ritos eróticos. Isto refere-se, em primeiro lugar, à dança, que, desde os tempos mais remotos, foi, e não somente entre os selvagens, um dos métodos mais utilizados para atingir o êxtase. Por outro lado, os reflexos degradados deste fato conservaram-se, mesmo no mundo da humanidade «civilizada», devido à relação evidente que muitas danças continuam a manter com o erotismo. Encontramo-nos perante um fenômeno de convergência tendencial de conteúdo de diversas formas de uma embriaguez única, fenômeno em que poderíamos talvez reconhecer mais um sinal do poder virtual do *eros* de transcender o indivíduo. Gelâleddîn Rúmî escreveu a este respeito: «Vive em Deus aquele que conhece a virtude da dança, pois sabe como o amor mata ([68]).» E o mesmo poderá dizer-se das práticas de uma corrente ou escola de mística islâmica que se perpetuou através dos séculos e que considera Gelâleddîn Rúmî como o seu mestre.

26. — Sobre a experiência do ato sexual

Diversos autores consideram significativa a «seriedade» que invade os amantes no momento da união dos corpos. Cessa nesse momento toda a brincadeira, frivolidade, toda a vã galanteria, todo o desgaste sentimental. Nem o libertino, nem a própria prostituta, a não ser que esteja anestesiada devido a um regime de prestação passiva e indiferente do começo ao fim, constituem exceções. «Quando se ama não se ri; talvez se sorria apenas... Durante o espasmo está-se sério como na morte ([69]).» Cessa toda a distração. Para além da seriedade, o ato sexual comporta um grau de concentração particularmente elevado, mesmo que seja frequentemente uma forma de concentração involuntária, imposta ao amante pelo próprio desenvolvimento do processo. Por este motivo, tudo o que o possa distrair pode ter sobre ele um efeito imediato eroticamente ou até psicologicamente inibitório. Emotiva e figurativamente é isto o que, no ato sexual, implica o «dom» de um ser ao outro, mesmo quando tem o caráter de uma união fortuita e sem continuidade. Essas características, essa seriedade, essa concentração, são reflexos do sentido mais profundo do ato de amor e do mistério que encerra.

---

[68] Trad. Ruckert *(apud* KLAGES, pág. 68). Encontra-se numa obra de Goethe um testemunho interessante da sensação que provocou a valsa quando da sua primeira aparição, dança em que se podia ver um reflexo assaz mundano da técnica dos antigos *vertiginatores.* Tomado pelo movimento em turbilhão desta dança o protagonista experimenta uma tal possibili dade de embriaguez e de posse interior da mulher, que a idéia de que a sua amante a possa dançar com outros lhe parece insuportável. Cfr. também às reações de Byron relativamente à valsa, mas que se situam, contudo, já num plano moralizante.

[69] PIOBB, *Vénus, cit.* pág. 80.

Já na Introdução mencionamos a dificuldade que há em recolher testemunhos acerca do que se passa no homem e na mulher no limite do ato sexual, dificuldade que é devida não somente a um natural escrúpulo em falar, como ao fato de o *climax,* o acume, corresponder frequentemente a condições de consciência reduzida, e, por vezes até, a soluções de continuidade, isto é, a interrupções da consciência. O que é, de resto, natural: não se pode esperar outra coisa de um estado de «transcendência» parcial, e contudo brusca, no caso de seres em que a consciência equivale à condição de ser consciente como indivíduo finito, empírico, condicionado. A consciência normal tão-pouco sabe conservar-se intacta no momento limite do ato sexual, como ultrapassar lucidamente o limiar do sono repleto de sonhos, em que se verifica uma mudança de estado idêntica, uma ruptura de nível análoga. Nos dois casos deveria, todavia, e em princípio, verificar-se uma diferença motivada pela exaltação, pela embriaguez, pelo *raptus* próprio ao estado erótico em geral, inexistente na passagem do estado de sono a que geralmente nos abandonamos levados pela fadiga e com a disposição deliberada de perdermos a consciência. A exaltação que no início é provocada pelo magnetismo sexual, poderia servir de ponto de apoio e constituir uma condição favorável à continuidade da consciência e até a uma eventual «abertura» através do ato sexual. É, porém, difícil de concluir quando e em medida tal sucede no amor profano. Dispomos de uma documentação extremamente insuficiente para procedermos a um estudo exterior, científico ou objetivo, de bases diferenciais. Acresce ainda que, em rigor, não deveríamos limitar-nos às experiências de homens e mulheres da nossa raça e do nosso tempo. Deveríamos ter igualmente em consideração outros povos e épocas diferentes em que temos razões para supor que as possibilidades de experiência interior não foram idênticas às da humanidade moderna e europeizada. Por outro lado, a utilização direta do material recolhido pessoalmente pelo autor não poderia convir à índole deste livro. Não desprezaremos este material no que adiante será exposto mas aplicá-lo-emos indiretamente. Aludimos já ao possível valor documental que nos oferece o material recolhido na literatura de caráter erótico. Pois bem, essa literatura terá aqui o seu lugar na medida em que julguemos que o material que a compõe possa exprimir com exatidão aquilo que nos foi dado ouvir diretamente de uma ou outra pessoa, e ainda na medida em que, por outro lado, pareça corresponder suficientemente aos resultados a que se chega partindo de considerações de ordem geral.

Os livros do Upanishad ([70]) aludiam já ao *raptus* extático, à possibilidade da «supressão da consciência do mundo exterior bem como do mundo interior» quando «o homem é enlaçado pela mulher»; estabelece-se, de certo modo, uma analogia entre esta experiência e a que intervém quando da manifestação do *âtmâ* isto *é,* do Eu transcendente («assim o espírito, quando *é* abraçado pelo *âtmâ,* que *é* a própria

[70] *Brhadâranyaka-upanishad,* IV, iii, 21.

consciência, deixa de ver quer as coisas exteriores quer as interiores»). Quando no *Werther,* o herói do romance diz: «Desde então, o Sol, a Lua e as estrelas podem continuar tranquilamente o seu curso, pois eu nem sei se é dia ou noite e todo o universo desaparece perante mim», encontramo-nos no âmbito da literatura romântica, embora se verifique também a existência de mais qualquer coisa, pois a direção indicada para o *raptus é* idêntica à que se concretiza no ato sexual, segundo nos diz essa passagem dos Upanishad. Produz-se uma mudança de estado desde o início do orgasmo sexual — fase ulterior da mudança que se verificou tendencialmente quando do estado do amor — e no seu limite, no espasmo, produz-se no indivíduo um traumatismo, uma intervenção sofrida, em lugar de ser assumida, do poder «que mata». Trata-se, contudo, de algo que *atravessa* o ser em lugar de ser captado e assimilado.

Deve, geralmente, fazer-se uma distinção quanto aos estados que se manifestam na constituição mais profunda do indivíduo, entre o caso da união real entre um homem e uma mulher segundo um magnetismo gerado pela sua existencialidade totalmente diferenciada, e o caso que podemos denominar a utilização consentida do corpo para um fim, que é, no fundo auto-erótico e pouco diferente da masturbação, isto é, para se chegar ao puro espasmo orgânico de uma satisfação individual do homem, da mulher, ou de ambos, sem que se verifique uma comunicação e compenetração efetivas. Esta é a situação que basicamente se encontra quando a orientação consiste na simples «procura do prazer», quando o «princípio do prazer» domina a união, ao ponto de lhe emprestar o caráter extrínseco a que já fizemos alusão quando negamos que esse princípio fosse a causa atuante mais profunda do *eros.* Neste caso cada um dos amantes se vê atingido por uma espécie de impotência; sentindo um prazer solitário, ignorando a realidade do outro ser, não chegando a estabelecer contacto com a sua substância íntima, subtil e «psíquica», que é a única a poder alimentar uma intensidade dissolvente, conduzindo ao êxtase. É possível que a expressão «conhecer» uma mulher, usada na Bíblia como sinônimo de posse, aluda à orientação contrária e positiva do ato sexual, sendo interessante também verificar que no Kâma-sûtra (II, X) se chama «cópula dos eunucos» à união com uma mulher de casta inferior, que dura somente até o homem atingir o prazer.

É interessante o testemunho de uma jovem que no momento do espasmo sexual tinha a impressão de «ser, como que transportada para uma esfera superior», «como no início de uma narcose pelo clorofórmio» ([71]). A imaginação não tem senão uma parte acessória em descrições como a que se segue e faz parte daquelas que podem ser consideradas testemunhos diretos, recolhidos por nós próprios: «Ele e ela constituíam agora uma só pessoa... Ele já não era ele próprio. Era metade de um novo corpo; por esse motivo, tudo era tão estranho lá em cima, em cima, em cima.

[71] H. Ellis — *Studies,* cit., v. V, pág. 161.

Uma luz deslumbrante brilhou de súbito com um ruído ensurdecedor que não era, de modo algum, um ruído; eles encontravam-se lançados na eternidade, num turbilhão de cores e de formas; depois houve um choque súbito e caíram cada vez mais baixo, mais baixo, mais baixo. Ele fechou os olhos aterrorizado, mais baixo, mais baixo, e eles continuaram a cair para sempre, mais baixo, mais baixo» (L. Langley). A noção de «ruído ensurdecedor sem som» figura, de fato, na fenomenologia da consciência iniciática, como também figura frequentemente a sensação de queda. Convém porém, notar que esta sensação é de modo a provocar muitas vezes um sobressalto instintivo como quando estamos quase a adormecer, e naquela fase de passagem das experiências provocadas pelo haxixe, recordada pelo próprio Baudelaire nos seus *Paraísos artificiais.* Quanto à convergência do conteúdo podemos mencionar também o testemunho de uma pessoa mortalmente atingida por uma explosão, experiência de encaminhamento para uma efetiva «abertura» e «saída» no caso de a morte estar próxima: «A explosão deu-se tão próxima que nem mesmo me apercebi. Bruscamente a consciência comum de vigília foi interrompida. Sucedeu-lhe a consciência bem clara de uma queda, cada vez mais funda, com um movimento acelerado, mas sem noção do tempo. Eu sentia que no final desta queda, que não me metia medo, qualquer coisa ficaria definitivamente aberta. Em vez disso, a queda interrompeu-se subitamente. Nesse mesmo momento recobrei os sentidos e vi-me no chão, entre escombros, árvores arrancadas, etc.» Trata-se aqui de sensações típicas que acompanham a mudança de estado ou de nível da consciência. A seguinte sensação concorda com a que acabamos de relatar acrescendo ainda que, à parte a queda, a segunda fase contém uma referência interessante relativa a uma iniciativa positiva da mulher: «Pareceu-lhe que ambos caíam vertiginosamente como num ascensor em que se tivesse quebrado os cabos de aço. De um momento para o outro seriam trucidados. Continuavam, ao contrário, a afundar-se no infinito e quando ela lhe enlaçou o pescoço, deixou de ser um desmoronamento, mas sim uma queda e, ao mesmo tempo, uma ascensão para além da consciência.» (F. Thiess).

E aqui temos uma outra citação a que poderemos atribuir um valor igual de testemunho : «Havia dois corpos, depois um só; um corpo no outro, uma vida na outra. Havia uma só necessidade, uma procura, uma penetração funda, cada vez mais profundamente, para cima para o alto, cada vez mais alto, através da carne, através da obscuridade mole e ardente, intumescida, ilimitada, sem tempo.» (J. Ramsey Ullman) Em diversos casos, a penetração cada vez mais profunda no regaço feminino, o afundar-se nele, é confirmada por um sentimento deste gênero, um sentimento de união com uma substância sem limites, com uma «matéria-prima» obscura, razão pela qual se é levado ao limite da inconsciência numa espécie de embriaguez dissolvente (e, em alguns casos, com uma aceleração paroxística do orgasmo). Veremos que no conteúdo de experiências deste gênero, de modo algum excepcionais, se poderá discernir, quando se lhe atribui uma linguagem adequada e

se despem dos fatos emocionais mais superficiais, uma correspondência significativa com os símbolos elementares ativados no regime mágico e iniciático do ato sexual.

Novalis diz em certa passagem de um dos seus livros ([72]) que «a mulher é o alimento supremo visível que estabelece o ponto de transição do corpo para a alma», e observa que na experiência erótica convergem duas séries em duas direções opostas. Começando pelo olhar, a linguagem, a união dos lábios, o beijo, o contacto e tudo quanto leva ao ato sexual «são os degraus de uma escada pela qual a alma desce» até ao corpo. Existe porém simultaneamente — diz também Novalis — uma outra escada «ao longo da qual o corpo sobe» até à alma. Poder-se-ia, pois, falar neste conjunto de experiência tendencial de uma «corporalização» do espírito, que é simultânea com uma subtilização do corpo, até ao estabelecimento de uma condição intermédia, nem espiritual, nem física, à qual — como já dissemos — corresponde exatamente o estado de embriaguez erótica. Consegue-se, quando tal se verifica, vencer através da mulher a fronteira entre a alma e o corpo, por meio do princípio de uma expansão integradora da consciência nas zonas profundas, geralmente banidas do limiar do inconsciente orgânico. Nesta linha de pensamento, a expressão «unir-se com a vida» poderia, pois, adquirir um sentido muito particular ([73]). Novalis refere-se ainda, numa outra passagem, à iluminação vertiginosa, comparável à do ato sexual, em que «a alma e o corpo se tocam» e que representa o início de uma transformação profunda. São raras e fugitivas, no amor profano, as experiências deste gênero, em que a mulher é utilizada fisicamente mas nem por isso menos reais ou desprovidas de valor indicativo. Escolhemos esta citação de um escritor, citação que contém indicações que, de novo, apresentam um valor sinalético positivo: «Passou-se com ele qualquer coisa de misterioso, qualquer coisa que não lhe tinha nunca sucedido... Todo o seu ser se sentia penetrado como se lhe tivessem deitado na medula um bálsamo misturado com um vinho muito forte que o embriagasse instantaneamente. Como numa embriaguez mas sem impureza... Esta sensação não tinha começo nem fim, era tão poderosa que arrastava o corpo com ela, desligando-o do cérebro... Não eram os corpos que se uniam, mas a vida. Ele tinha perdido a sua individualidade... Sentia-se transportado num estado de que não sabia sequer calcular a duração. Nunca se inventaram palavras para exprimir este momento supremo da existência, do qual é possível ver toda a vida nua e inteligível... Depois desceram de novo» (Liam O'Flaherty).

Pertence ao dionisismo e a todas as correntes idênticas, a noção de que, num sentido diverso, a força livre do sexo possa agir no ato sexual de modo purificador, catártico. Ao qual podem, contudo, corresponder momentos que surgem até nas

---

[72] *Fragm.* pág. 101-102.

[73] «Sinto-te minha até à profundidade última, em mim *assim como a alma se confunde com o corpo*» (D'ANNUNZIO, em *II Fuoco).* Na obra de Goethe, Werther diz para indicar o efeito que a mulher tem sobre ele: «É como se a alma penetrasse em todos os meus nervos.»

experiências de amor profano. Lawrence não pode, em boa verdade, considerar-se um iniciado, mas não podemos dizer que esteja a fazer literatura ou a teorizar quando põe na boca dos seus personagens o seguinte: «Ele sentia ter chegado ao estado mais selvagem da sua natureza... Como mentem os poetas e todos os outros! Fazem crer que precisam do sentimento, quando aquilo de que precisam afinal é dessa sensualidade aguda, destruidora, terrível... até para purificar e iluminar o espírito é necessária a sensualidade sem frases, pura e escaldante.» Observamos já que, de um modo geral, este autor se detém numa mística aberrativa da carne, e as frases que acabamos de citar referem-se à experiência curativa a qual, para um tipo sexualmente desviado — correspondendo à grande maioria das mulheres anglo-saxônica — poderá representar uma utilização do sexo sem freios nem inibições. Não obstante este fato, podemos, contudo, apresentar aqui um testemunho acerca daquilo que experiências deste gênero podem oferecer como purificação, como abolição ou neutralização de tudo, quanto na vida do indivíduo exterior e social, cria um obstáculo objetivo, que impede o contacto com as camadas mais profundas do ser: até na ausência de um verdadeiro elemento transfigurante convêm pois falar, tal como Lawrence, de simples «sensualidade». Sucede naturalmente que, numa destas experiências, os aspectos positivos sejam fortuitos e raros, sem que o sujeito jamais lhes reconheça o justo valor, do que resulta serem incapazes de um desenvolvimento ulterior, de uma qualquer «cultura». Pode até, ao contrário, resultar daí o equívoco de Lawrence, de uma religião «pagã» da carne; neste aspecto Spengler teve razão ao afirmar que o traço comum entre a orgia dionisíaca e a ascese é o fato de ambas serem inimigas do corpo, e também Jules Romain, quando falou da «destruição cega da carne através da carne».

Ao estudar certos testemunhos diretos fornecidos pelos amantes é freqüente deparar-se com situações que nos remetem para aquilo que já aqui foi afirmado a respeito de um caso de hebefrenia, assinalado por Marro. Aqueles que tentaram prolongar o espasmo sexual para além de um certo limite, insistindo num ou noutro processo de excitação, falam da sensação insuportável duma força — «como se fosse eletricidade» — que parte dos rins, e percorre a espinha dorsal no sentido ascendente. Para a maioria das pessoas a experiência deixa de ser desejável, pois não parece apresentar senão um caráter físico e doloroso que se não suporta e faz parar ([74]). Devemos, nestes casos, pensar nas conseqüências de um comportamento interior tal que não dá lugar a outra coisa que não sejam precisamente as percepções físicas. É como se, em dado momento, um circuito exclusivamente físico tomasse, no indivíduo, o lugar do circuito psíquico de embriaguez sexual exaltada. Daí resultando a degradação do processo, chegando ao limiar da consciência as sensações somente

[74] Para além do contexto específico de que acabamos de falar, será interessante fazermos uma referência ao *Kâma-sûtra* (II, i). Aí se mencionam casos em que a mulher nos graus exaltados da paixão durante o acto sexual «Acaba por deixar de ter consciência do seu corpo», e «então, no

negativas. Contudo, não será talvez arriscado supor a existência, por detrás de uma tal fenomenologia, de formas parciais e esboçadas do despertar da *Kundalinï,* da força básica, a que visam sobretudo as práticas do Yoga tântrico, mas que — diz-se — podem também manifestar-se incidentalmente no momento da união sexual. E «o frêmito, o fogo rápido que devora mais depressa que o relâmpago» de que falou J.-J. Rousseau ao referir-se às suas experiências mais íntimas, está certamente relacionado com fatos análogos vividos por mais de uma pessoa.

Devemos, por outro lado, notar que esses esboços de uma ação, por assim dizer evocatória e incitante, tendente a despertar a força básica, estão contidos em certos costumes de tradição não européia, como, por exemplo, aquilo a que se chama a dança do ventre, particularmente quando *é* executada pela mulher sobre um fundo erótico. E um fato, que nos encontramos aqui já para além do domínio do *eros* somente profano, pois esta dança teve um caráter sacral e tradicional, embora no Ocidente não esteja ligada senão à idéia banal do café-concerto. Compõem-na três tempos marcados pela altura dos movimentos dos braços e pelas expressões do rosto, que correspondem a três períodos da vida da mulher. O último tempo faz alusão à função erótica da mulher, excitadora potencial da força básica durante o ato sexual, e é neste tempo que surge o movimento básico, típico, rítmico do ventre e do púbis. Será interessante anotar aqui o testemunho de uma pessoa (G. de Giorgio) que assistiu à execução dessa dança nas suas formas autênticas: «Assistia a uma *verdadeira* dança do ventre, uma mulher e vários homens árabes, acocorados, batiam um ritmo sincopado: era eu o único europeu. Inesquecível. Esta dança, naturalmente sagrada, é um desenvolvimento da *kundalini,* com evasão pelo alto. Simbolicamente é extraordinária, dado que é a mulher que a executa e sofre (pois é extremamente difícil a verdadeira dança) quase como durante um parto, e *é* de resto um parto: mas a parte mais bela, mais comovedora, é o acompanhamento que a própria mulher faz cantando, cantos que transportam e sublinham a evasão, o ciclo do desenvolvimento, a deificação ascensional, a passagem de um círculo ao outro, do primeiro ao último centro ([75]). Se o material etnológico não fosse recolhido por pessoas incompetentes e com o mesmo espírito do dos colecionadores de selos, poderiam multiplicar-se facilmente os testemunhos deste gênero, encontrando os «civilizados» provavelmente razões para se envergonharem, ao constatarem ao que, de um modo geral, se reduzem os seus amores.

Conhecem-se certos casos no domínio positivo e médico, em que, no acume do ato sexual as mulheres desmaiam ou caem em estados semicatalépticos susceptíveis

---

fim, sente o desejo de cessar o coito».

[75] Entretanto recorda-se a aplicação deste esquema simbólico visível numa união sexual através da posição em que a mulher tem a parte activa colocando-se a cavalo no homem que se encontra estendido e imóvel «movendo-se numa curva convulsiva absorvente». Cfr. mais adiante o *viparita-maithuna* tântrico.

de durar horas. Mantegazza assinalou casos análogos no capítulo VIII da sua *Fisiologia da mulher,* porém nos tratados de erótico hindu estes casos são apresentados como normais fazendo parte da constituição de certos tipos de mulheres ([76]). Recentemente, certos casos com conseqüências fatais, como aqueles relatados por Barbey d'Aurevilly na sua novela *O cortinado escarlate,* deixaram eco até na crônica negra. Não se trata aqui de «fatos histéricos» — termo geral que nada explica, e que, frequentemente substitui um problema por outro — mas de fenômenos que são perfeitamente compreensíveis no enquadramento que fizemos à metafísica do sexo. Todavia, nos casos em que não se verifica a interrupção da consciência, são assaz significativos certos estados, que incidentemente acompanham o «prazer», ou que se manifestam como repercussões sucessivas do acume da união sexual. Estes estados são muito bem definidos pela seguinte passagem: «Por vezes, quando se encontrava nos braços dele, ela sentia-se invadida por uma espécie de torpor, quase clarividente, durante o qual julgava tornar-se, através da transfusão de uma outra vida, uma criatura diáfana, fluída, penetrada dum elemento imaterial puríssimo» (D'Annunzio em «O Prazer»). Com uma margem idealizante mais vasta, já Balzac se referia a uma sensação deste gênero: «quando, perdida no infinito do esgotamento, a alma separada do corpo esvoaçava longe da Terra, estes prazeres parecem como que um meio de abolir a matéria e de restituir o espírito ao seu voo sublime». Na realidade, é freqüente verificar-se nos amantes, após a cópula, uma espécie de transe lúcido paralelo a um estado de esgotamento físico. Trata-se de um possível eco difuso da mudança de estado que sobreveio objectivamente, isto é, quando esta não foi apercebida como tal no acume do orgasmo: uma espécie de franja de ressonância desse acume. De um modo geral, o elemento subtil, hiper-físico deste eco, é contudo neutralizado imediatamente pelo fato de o indivíduo voltar a si, ou *é* então alterado por sentimentos de simples proximidade amorosa humana.

27. — Variedades de pudor. Metafísica do pudor

«Naufragou no abismo do prazer, do qual o amor volta à superfície pálido, taciturno, cheio de uma tristeza mortal», escreve Colette. Se as situações anteriormente indicadas são o oposto das situações depressivas exprimidas por tais palavras, é nestas situações que o conhecido adágio: *animal post coitum triste,* se baseou, dando-nos ao mesmo tempo a explicação do fato, pois refere-se exatamente ao animal, isto é, a um amor humano mais ou menos *more ferarum.* É de presumir que, em particular, estes estados negativos e depressivos sejam sobretudo a conseqüência de uniões que o não são verdadeiramente, uniões que, como já o

[76] Nas classificações escolásticas dos tratados eróticos hindus, mencionam-se três tipos de mulher que desmaiam no momento supremo do ato sexual, um quarto tipo perde os sentidos logo no início do ato, e ainda um outro que «no momento de grande paixão quase se funde no corpo do amante», de tal modo que «já não sabe qual é ele, qual é ela, e o que é a voluptuosidade no amor» (textos in R. SCHMIDT, *Indische Erotik,* Berlim, 1910, págs. 191--193).

demonstramos, se tornam uma ocasião escolhida de acordo para um prazer mais ou menos solitário de uma das duas partes ou de ambas. Com efeito, estes estados de depressão parecem-se bastante com aqueles que sucedem geralmente aos atos de prazer solitário, no sentido próprio da expressão, ou seja, da masturbação.

Contudo, é também possível uma explicação diferente; sucede, porém, que ela nos transporta para além dos dados mais imediatos da consciência individual, e que não é possível aplicá-la à grande maioria dos casos. Não é esta a explicação dada pela moral corrente de inspiração cristã, a qual, partindo de um ódio teológico ao sexo, desejaria ver nestes estados eventuais de depressão, de tristeza ou mesmo de desconsolo após o «prazer», uma espécie de sanção natural para com o seu caráter pecaminoso. A sensação confusa de uma falta pode, certamente, entrar em jogo num plano não moralista mas transcendental. Basta como condição prévia, que existe no fundo da consciência do indivíduo em questão, uma predisposição, de certo modo ascética, ao desprendimento. Além disso, trata-se quase exclusivamente de homens, sendo raro que a mulher, depois de um ato sexual por ela consentido, se sinta deprimida e aviltada, a menos que intervenham fatores exteriores, sociais e outros (como, por exemplo, as inibições inconscientes).

É possível considerar esta possibilidade uma vez que somos levados à mesma conclusão por outros dados sintomáticos do comportamento erótico, entre os quais está incluído o próprio fenômeno do pudor. Para tentarmos analisar este problema será necessário voltar novamente a considerar a dupla face, positiva e negativa, do *eros,* que estudamos no fim do capítulo precedente. No presente capítulo dirigimos a nossa atenção principalmente para os fenômenos de transcendência *positiva* — refletindo, de um certo modo, a metafísica do sexo que nos é dada pelo mito do andrógino — que podem figurar na própria erótica profana. Contudo, é preciso considerar, também, o outro lado, a possibilidade sugerida pelo mito de Pandora: o *eros,* que como simples cobiça extrovertida conduz à procriação, que não suprime, através da satisfação a privação existencial, e ao contrário a confirma e perpetua, ao conduzir para além da ilusória «imortalidade através da espécie» não à Vida, mas à morte. Seria necessário, relativamente a este fato, considerar o problema no domínio do amor profano, amor que, para a maioria dos homens e das mulheres, é praticamente aquele que acaba por alimentar o círculo da procriação: o homem procurará a mulher porque sente em si uma privação ou, ao contrário, será a presença e a ação da mulher que criam a privação, provocando uma espécie de «desmoronamento» interior que conduz o homem para fora de si próprio suscitando nele o estado de desejo e de concupiscência? Devemos, pois, perguntar juntamente com Kirkegaard ([77]), se o homem que se sentia falsamente completo e suficiente, descobre, ao encontrar a mulher e ao desejá-la, ser um semi-homem, ou se é esta

---

[77] *In vino veritas,* ed. cit., pág. 52.

circunstância que o extroverte, o faz decair numa atitude de centralização e o lesa.

O problema é complexo e a solução diferente em cada caso, enquanto a avaliação se altera conforme os pontos de referência. Quer ele o sinta ou não, a privação é consubstancial ao indivíduo finito; o encerramento do Eu não pode, assim, ser considerado como um valor podendo cada movimento para além do Eu ser tomado como tal. É esta a razão pela qual as idéias são tratadas neste capítulo em que falamos dos aspectos positivos da experiência erótica segundo uma determinada ordem. No entanto, se considerarmos todas as situações em que a saída de si próprio não comporta, de modo algum, uma ascensão, uma integração, nem conduz a um reencontro com o próprio Eu, será possível ver no fato de ceder à cobiça que se sente por uma mulher, uma queda e uma alteração do ser interior, quase que uma traição para com uma vocação superior. E este sentimento mesmo confuso, poderá, muitas vezes, afastar-nos da procura da plenitude do ser e do sentido da existência, através do mistério do sexo, devido ao caráter problemático próprio a esta via. Neste caso, o poder da mulher, o seu fascínio destrutivo, o êxtase desconsolador que oferece a substância íntima feminina, podem ser considerados funestos, inimigos, contaminadores. Mesmo sem chegarmos ao *foemina janua diabuli* de Tertuliano, constatamos que este ponto de vista prevalece nos meios ascético-iniciáticos. Pode resumir-se na máxima bíblica: *Non des mulieri potestatem animae tuae.*

A condição prévia para reações interiores semelhantes é no indivíduo, como já o demonstramos, uma «ativação» consciente ou embrionária daquilo a que, no Oriente, se chamaria o elemento extra-samsárico ou o elemento *yang* puro, isto é, a virilidade transcendente ou, mais simplesmente ainda, o princípio sobrenatural da personalidade humana. Esta consciência constitui, na massa dos indivíduos, um fenômeno excepcional. Observam-se, todavia, atitudes que não se saberia explicar senão em função de uma espécie de pressentimento obscuro e residual desta consciência.

É neste contexto que será possível considerar brevemente o problema do pudor. Será necessário fazer, em primeiro lugar, certas distinções. Existem formas gerais de pudor que não têm qualquer relação particular com o sexo: por exemplo, o pudor de certas funções fisiológicas: (defecação, micção) e ainda, de um modo geral, o pudor da própria nudez. Pensam alguns que este pudor não é inato, alegando o fato de que não é sentido nem pelas crianças, nem por certas populações selvagens. Cai-se, contudo, aqui no equívoco habitual de considerar «natural» no homem aquilo que é primitivista. A verdade é que existem no homem certas disposições consubstanciais à sua «idéia», que podem manter-se potenciais nos estádios primitivos, e manifestar-se somente numa humanidade adequadamente desenvolvida, quando se cria um clima apropriado como o que corresponde, geralmente, à «civilização». Não se deve, neste caso, falar de um sentimento «adquirido» mas sim duma passagem da potência ao

ato, de disposições preexistentes. Nas faculdades humanas observa-se, com efeito, em mais de um caso, um desenvolvimento tanto mais tardio quanto mais nobres são.

O fenômeno do pudor deriva, pois, no seu aspecto mais geral e não sexual, dum impulso mais ou menos inconsciente do homem como tal, que põe uma certa distância entre ele e a sua «natureza»; tanto assim que a definição dada por Mélinaud está parcialmente certa: sendo o pudor a vergonha que sentimos pela nossa animalidade. Não devemos, contudo, esperar que este instinto se manifeste em estádios pré-pessoais (como na criança) ou regressivos (como nos selvagens), nos quais este princípio superior, esta dimensão superior do Eu, que pode dar lugar a impulsos deste gênero, em que ainda não transparece, antes se encontra, ao contrário, latente ou como que ofuscada. Passemos, agora, ao pudor, às suas formas relacionadas com a sexualidade. Devemos, neste caso, considerar em primeiro lugar um outro sentido possível do pudor pela própria nudez, diferente daquele que acabamos de indicar; em segundo lugar, devemos ter em conta o pudor particular quanto aos órgãos sexuais; e examinaremos, em terceiro lugar, o pudor relativo ao ato sexual. Devemos no caso das duas primeiras espécies de pudor, estabelecer uma distinção bem nítida entre o pudor masculino e o feminino. De um modo geral convém negar ao pudor da mulher o sentido profundo, metafísico, de que iremos falar. Tal como a reserva, a «modéstia» ou a «inocência», ele constitui um simples ingrediente da sua qualidade sexualmente atrativa e poderá ser incluído entre os caracteres terciários do sexo feminino (cfr. § 10). Este ponto será de resto retomado no próximo capítulo. Este aspecto ou este seu uso «funcional» é, ao contrário, estranho ao pudor masculino. Uma contraprova do fato de o pudor feminino não ser um fenômeno ético, mas sim sexual, é que o pudor da própria nudez cessa, como se sabe, completamente, quando as mulheres se encontram em si, dando até lugar ao prazer do exibicionismo (a não ser que intervenha qualquer complexo de inferioridade, isto é, de receio de ter um corpo menos belo e desejável do que as outras); enquanto que nos homens esse pudor subsiste (fazendo-se aqui abstração daquilo que é próprio às fases de primitivismo regressivo de uma civilização como a civilização contemporânea). O pudor feminino tem também, pelo seu caráter funcional, um sentido psicológico-simbólico de que derivam a variedade e a mutabilidade do seu objeto principal. É do nosso conhecimento que a boca era, até há pouco, o mais importante objeto do pudor sexual para as mulheres árabes e persas, de tal modo que se uma jovem destas raças tivesse sido surpreendida por um homem não envergando senão uma camisa, ter-se-ia imediatamente servido dela para tapar a boca, sem se importar de pôr, assim, em evidência outras partes bem mais íntimas do corpo. Para as chinesas, porém, o principal objeto de pudor eram os pés, e raramente consentiam em mostrá-los mesmo ao próprio marido. Poderíamos indicar muitas mais localizações curiosas do objeto do pudor segundo os povos e até as épocas, chegando assim à conclusão de que neste contexto, uma parte do corpo

tem um valor unicamente simbólico e o ato de a mostrar, de a não esconder, significa implicitamente abrir-se, não se esquivar, não se pertencer. Com base neste fato, isto é, na funcionalidade simbólica do pudor, em conseqüência da qual uma parte irá representar o ser mais íntimo, compreender-se-á a variabilidade do seu objeto, embora exista uma natural preponderância de referências às partes do corpo feminino ligado com a sexualidade, ou então à utilização sexual da mulher. Reflete justamente esta idéia o fato de, em alguns autores latinos, a expressão «saborear» ou «usar a *pudicitia*» da mulher ser sinônimo de destruir a sua virgindade, isto é, a sua mais importante oferta erótica.

A funcionalidade sexual do pudor feminino, a ausência de um caráter ético e autônomo podem ser, por fim, claramente confirmadas pelo fato igualmente bem conhecido de uma mulher ostentar o seu pudor quando a atenção masculina incide sobre uma certa parte da sua nudez, que pode, todavia, ser muito mais parcial do que aquela que, em outras circunstâncias, exibe publicamente sem qualquer espécie de recato: nos nossos dias a mulher terá, por exemplo, vergonha de levantar a saia para mostrar as pernas calçadas de meias de seda, enquanto que vestida com os modernos artefatos de banho de «duas-peças» que não cobrem senão alguns centímetros quadrados do seu corpo, se exibe numa impudica inocência animalesca. Por este motivo observou-se, muito justamente, que não se deve concluir haver falta de pudor pela ausência de vestuário, pois sabe-se existirem formas particulares de pudor em populações que andam quase, ou totalmente nuas; do mesmo modo não deverá concluir-se que há pudor pelo fato de se usarem peças de roupa, pois cobrir-se não é, de modo algum, prova de existência do verdadeiro pudor ([78]). É sobejamente conhecido que a mulher se serve frequentemente do vestuário para produzir um efeito mais excitante, alusivo a promessas de nudez. Deve, porém, considerar-se sob um ângulo diferente o fato de, quase no mundo inteiro, se ter ligado ao conceito dos órgãos genitais o de algo de que se deve ter vergonha (o *putendum,* as partes vergonhosas, etc.). Este conceito estende-se igualmente à atividade amorosa, pois os amantes manifestam geralmente pudor não somente quando se trata da união dos corpos, mas também em manifestações muito mais íntimas, e Vico chegou mesmo a associar à vergonha, o sentimento de serem vistos por um Deus que, nos tempos primitivos, tivesse forçado os casais a esconderem-se quando da união sexual. São dignas de atenção, neste contexto, algumas observações de Schopenhauer. Este autor interroga-se sobre o motivo de ser às escondidas, e até com medo, que os apaixonados trocam o seu primeiro olhar cheio de desejo, de se esconderem na troca de intimidades e, dir-se-ia, se assustam com o ato da sua união, quando são surpreendidos, quase como se estivessem a cometer um crime. Observa também que tudo isto seria incompreensível se, ao abandono do amor, não estivesse ligado o sentimento «obscuro, transcendente, de uma falta, de

[78] PLOSS-BARTELS, *Das Weib,* cit., v. I, pág. 359.

uma traição». Esta explicação é contudo forçada e imprópria. A vida seria essencialmente dor e miséria; e uma vez que, segundo Schopenhauer, o sentido e o fim último de todo o *eros* seria a procriação, por que razão teriam os amantes vergonha e se sentiriam culpados se obedeciam ao instinto procriador destinado a perpetuar a dor e a miséria do mundo em novos seres? «Se estivesse certa uma atitude otimista, se a nossa existência fosse um dom, aceite com reconhecimento, de uma bondade divina iluminada de sabedoria, e portanto uma coisa preciosa, gloriosa, alegre, então o ato que a perpetua deveria ter uma fisionomia totalmente diferente» ([79]). Tudo isto é, contudo, muito pouco convincente. O pessimismo de Schopenhauer é, de resto, o simples produto de uma filosofia pessoal e, de qualquer modo, os fenômenos a que alude surgem também em civilizações absolutamente estranhas ao pessimismo e nas mais remotas concepções dualistas, como as que criaram no cristianismo uma antítese entre o «espírito» e a «carne». O que Schopenhauer pôs em evidência corresponde antes a um fato existencial autônomo, perante o qual até as diversas condenações moralizantes e teológicas das relações sexuais não são mais do que simples derivações «absolutizadas», isto é, subsistindo sem ter qualquer ligação direta com um sentido profundo. Trata-se aqui, na realidade, do sentimento obscuro da ambivalência do *eros* que se por um lado seduz com os aspectos de uma embriaguez, fazendo pressentir a superação do indivíduo finito e destruído, inclui, por outro, a possibilidade de uma queda, da traição a uma vocação mais elevada, devido à ilusão e à contingência que pode apresentar a satisfação mais corrente do desejo e do instinto, e ainda a tudo o que, desde o valor da progenitura até aos fatos sociais e sentimentais do amor nas relações entre os sexos, tem o significado de um sucedâneo e do adiamento da posse de um sentido absoluto da existência. Pode, finalmente, tratar-se, senão para a mulher, pelo menos para o homem, de uma obscura sensação de lesão, representada pelo próprio desejo, relativamente ao ser interior, ao próprio princípio sobrenatural, de cada vez que do veneno se não extrai um remédio, ou da alteração não resulte um êxtase de certo modo libertador. Os sinais inerentes aos fenômenos do pudor sexual e a outros fatos já indicados podem ser incluídos, mesmo na humanidade mais comum e próxima, nas espécies de padrões de comportamento não associados a uma idéia, a um conceito da consciência refletida, como sombras muito afastadas destes significados da metafísica do sexo. Estes fatos, ininteligíveis no âmbito de uma concepção naturalista e biológica do ser humano ([80]) são pouco atingidos pela banalidade das diversas interpretações «sociais», devendo, por outro lado, considerar-se como pura fantasia aquilo que os psicanalistas inventaram a esse respeito com base nos tabus sexuais dos selvagens e nos complexos ancestrais do subconsciente. A única interpretação que foi um pouco

[79] SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Geschlechtsliebe,* cit. págs. 119, 128-129.

[80] Poderemos notar aqui de novo, e relativamente a um outro assunto, a diferença interna entre a função sexual e a função nutritiva. Se uma fosse tão biológica e natural quanto a outra, não deveria sentir-se na cópula uma maior vergonha do que na nutrição, ou então não deveria sentir-se na

mais além, é precisamente a de Schopenhauer, que, como já vimos, faz entrar em jogo um sentimento obscuro e transcendente de falta; recorre-se, porém, aqui à idéia de que a «vida é dor» e esta é tão pouco adequada como uma interpretação popular do budismo (partilhada, de resto, pelo próprio Schopenhauer) segundo a qual, no Oriente, o impulso para a realização do *sambodhi,* da iluminação e do *nirvana* teria nascido da dor da existência.

28. — O significado da orgia

Não considerando os casos de regressão naturalista (como em certas formas modernas e quase castas do impudor feminino) ou de degradação libertina, um dos raros conjuntos em que o *eros* se evidencia numa forma nua e sem inibições é o dos ritos das festas orgíacas coletivas; experiências estas que nos transportam já para lá da fenomenologia do amor e da sexualidade profanas. Parece natural, com base naquilo que já foi dito, que desapareça nesses casos essa forma de «complexo de culpa» que pode estar ligado à utilização do sexo, pois aí a oscilação do *eros é,* logo de início, resolvida no sentido sacral, sentido que corresponde às suas possibilidades positivas e oposto à necessidade concupiscente do puro indivíduo. Até nas populações mais primitivas acontece precisamente que embora persista geralmente uma repugnância visível e manifesta para com o ato sexual, se verifique que o mesmo sentimento se encontra ausente quando este ato se insere num conjunto cultural. Para além da nudez ritual, como por exemplo, no gesto chamado cevaavega cevaavega feito pelas mulheres da Grécia antiga e pelo qual, seguindo um paradigma divino erguiam o vestido para mostrar as partes mais íntimas, podemos explicar até que ponto o próprio «pudor funcional» feminino pode desaparecer perante uma situação sacral.

Terão lugar aqui algumas observações sobre a metafísica da orgia a título de passagem da fenomenologia do amor profano para aquela que irá ser tratada nos próximos capítulos. As formas orgíacas representam, com efeito, algo de intermediário: são superados neste caso os condicionalismos individuais do *eros,* não se tratando, porém, de um sistema de união diverso do sistema habitual que conduz à aspersão espermática do sexo da mulher, com a possibilidade correspondente de uma fecundação. No que diz respeito a este último ponto é todavia significativo o fato de, segundo as informações de que é possível dispor, parecer terem resultado muito menos fecundações do que seria de esperar nas orgias sagradas coletivas, como se nessas orgias a força sexual recebesse uma orientação diversa do interior.

A finalidade mais imediata e evidente na promiscuidade orgíaca era a neutralização e a exclusão de tudo o que se relaciona com o «indivíduo social». A idéia da promiscuidade como estádio «naturalista» original foi até no domínio

---

nutrição uma menor vergonha do que na cópula.

etnológico quase completamente abandonada ([81]). Na realidade, a promiscuidade aparece, mesmo entre os selvagens, quase sempre limitada a ocasiões especiais ligadas ao elemento ritual. Quer se trate de orgias de populações primitivas e exóticas, ou de festas análogas da antiguidade ocidental, o denominador comum é a abolição temporária de todas as interdições, de todas as diferenças de condições sociais, de todos os elos através dos quais o *eros* era habitualmente impedido de se manifestar nas suas formas elementares. O regime da promiscuidade exclui, em princípio, não somente os condicionalismos do indivíduo social, mas também os da camada mais profunda da personalidade do indivíduo, tendendo assim a uma libertação quase total.

Algumas festas das populações selvagens tiveram um caráter sazonal que deu origem a interpretações unilaterais, assim como não se tomou, também, em consideração a possibilidade da matéria que constitui o domínio etnológico não representar qualquer coisa de primário, mas uma série de formas já degradadas e obscurecidas. Deve, frequentemente, procurar-se nas correspondências cósmico-analógicas, quer tenham estado ou não presentes intenções «mágicas» no sentido restrito (rito de fecundidade, ou de fertilização, etc.) a razão essencial das datas destas festas. Assim o imperador Juliano lembrou, por exemplo, que se escolhia a data do solstício do Verão para a celebração de certas festas, porque nesse momento o sol parecia destacar-se da sua órbita e perder-se no infinito: fundo cósmico e «clima» muito convenientes para uma tendência semelhante de libertação orgíaca e dionisíaca. É também significativo o nome romano de uma festa, as Saturnais, que à parte certos traços de origem popular, conservava indiscutivelmente também as características de um clima orgíaco. Nestas festas pensava-se, segundo a interpretação popular, celebrar um regresso momentâneo à era primitiva em que Saturno-Cronos era rei, época em que se tinham abolido as leis e as diferenças sociais entre os homens. Esta é a tradução esotérica duma idéia mais profunda: apresentava-se em termos temporais e históricos — como que a reevocação de um passado mítico — a participação num estado que se encontra, ao contrário, para além do tempo e da história e, em termos de uma abolição das diferenças sociais e das interdições, mostrava-se a sua verdadeira finalidade, a de ultrapassar interiormente a forma, o limite do indivíduo tomado como tal.

Neste conjunto, as festas orgíacas, sustentadas por estruturas sacrais institucionais e alimentadas pelo clima próprio a uma ação coletiva, visavam pois a realizar, através da sexualidade, essa obra de catarse e de lavagem mental, de neutralização de todas as estratificações da consciência empírica, que já disséramos poder concretizar-se em diversos casos de intenso *eros* profano, nas uniões

---

[81] Cfr. por ex.: E. WESTERMARCK, *History of human marriage,* Londres-Nova Iorque, 1891, cap. IV-VI.

individuais. A expressão «lavagem» que acabamos de utilizar permite, por outro lado, estabelecer ulteriormente paralelos entre os significados. Com efeito, no simbolismo tradicional das «Águas» ficou representada a substância indiferenciada de toda a vida, isto é, da vida no estado anterior a cada forma e portanto livre das limitações da individualização. Assim nos ritos de muitas tradições a «imersão nas águas simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, o renascimento, pois uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da preexistência» ([82]). As águas representam, neste contexto, o elemento que «purifica» e, em termos religiosos e esotéricos, que «lava do pecado», e, deste modo, regenera: é do conhecimento geral que no próprio sacramento cristão do batismo se conservou precisamente um tal sentido, presente na variedade múltipla dos ritos de purificação.

Fazendo uma antecipação sobre as idéias que serão tratadas no capítulo seguinte diremos ainda que, no simbolismo tradicional, as Águas e o princípio feminino divinizado sob a forma de uma Deusa ou Mãe, estão estreitamente associados: o signo arcaico das Águas V *é* o mesmo que se usa para a Mulher, a Deusa, ou Grande-Mãe, e foi obtido pela esquematização das linhas do púbis feminino e da vulva. Podemos dizer que este sentido fixa o caráter específico próprio às orgias num dos seus aspectos fundamentais: trata-se de um regresso libertador à informidade que se desenvolve sob o signo feminino. Assim, e no intuito de apresentarmos fatos de caráter um pouco diferente, será interessante observar a relação que existe entre as Águas e as *Apsara,* entidades femininas fascinantes, «hetairas celestes», que se encarnam também, na epopéia hindu, para seduzir os ascetas. Nascidos das águas, o seu nome deriva de *ap =* água e *sara.* palavra cuja raiz é *sri,* que significa correr (tomado aqui no sentido do correr das águas). Recordemos também como encadeamento de idéias semelhantes a antiga e desenfreada festa siríaca das Águas, ou *Maïumas,* em que as mulheres se mostravam nuas dentro de água provocando a embriaguez e o arrebatamento naqueles que ali chegavam com o espírito lúcido. Será, no entanto, conveniente recordar um ponto particular que não é posto em evidência na interpretação de Eliade que a seguir apresentamos, interpretação que será válida todo o resto do conjunto com a condição de se fazer, de momento, abstração das afirmações que este autor tece acerca do lado mágico e não simplesmente interior da experiência orgíaca (trataremos, seguidamente, desse outro lado): «Encontram-se diretamente relacionados com as crenças da regeneração cíclica — realizada através do cerimonial agrário — inúmeros rituais de «orgias», de re-atualização fulgurante do caos primitivo, da reintegração na unidade não diferenciada anterior à criação ([83]).» «A orgia, assim como a imersão na água, anula a criação, mas ao mesmo tempo regenera-a; e o homem, identificando-se com a totalidade não diferenciada, pré-cósmica, espera ressurgir restaurado e regenerado, numa palavra,

---

[82] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949, págs. 168, 173.
[83] Ibid., pág. 299.

«um novo homem» ([84]).

Dado o significado duma abertura cósmico-panteísta que a orgia pode adquirir relativamente aos seus efeitos como experiência sobre o indivíduo, deparamos, de novo aqui, com a dupla possibilidade positiva e negativa do *eros.* As experiências deste tipo podem, com efeito, incluir-se na linha das libertações extáticas próprias aos Mistérios da Mulher e da Mãe, a que se opõe a finalidade principal das iniciações que são, ao contrário, celebradas sob o signo urânico-viril. O contacto com as Águas, com o Sem-Forma, pode ser ambivalente e dar origem a um duplo efeito, se considerarmos o núcleo sobrenatural da personalidade; poderá tanto libertar, como dissolver esse núcleo. O próprio Eliade ([85]) se apercebeu, até certo ponto, deste fato, ao citar a frase de Heráclito (fr. 68): «Tornar-se água é a morte das almas» que correspondia a um fragmento órfico: «Para a alma a água é a morte» (Clem., VI, II, 17, 1). Estas frases justificam-se relativamente ao ideal solar, à «via seca» da libertação uraniana, do desprendimento absoluto do círculo da geração, cuja substância e alimento são constituídos pelo princípio úmido segundo um outro aspecto mais particular do simbolismo a que nos referimos. Esta é a razão pela qual se encontra nas doutrinas tradicionais uma diferenciação do simbolismo das Águas, e que às Águas superiores se opuseram as Águas inferiores. Como é do conhecimento geral, este tema figura na própria Bíblia e Giordano Bruno referindo-se-lhe diz: «Existem duas espécies de águas: sob o firmamento as águas inferiores que cegam, por cima as águas superiores que iluminam ([86]).» Sem nos determos neste ponto limitamo-nos a sublinhar, no que respeita à orgia, o sentido de uma forma intermediária em que a abolição das condicionalidades individuais e o momento da superação apresentam, num plano superior e sobre um fundo já sacral, o duplo aspecto que manifestam no amor humano.

---

[84] Ibid., pág. 307.
[85] Ibid., págs. 175-176, nota.
[86] *Degli heroci furori,* cit., intr., 22-23.

APÊNDICE AO CAPITULO III

29. — O marquês de Sade e a «Via da Mão Esquerda»

Ao falarmos de sadismo distinguimos em certos indivíduos nervopatas ou tarados um sadismo aberrativo necessitando da crueldade como afrodisíaco psíquico para obterem satisfação sexual, de um sadismo considerado como elemento natural do *eros,* que pode ser ativado para lá dos limites habituais.

Necessário será, contudo, estabelecer duas outras distinções. Devemos, em primeiro lugar, distinguir o sadismo de fundo sexual no sentido lato da palavra, em que é possível faltar a relação com o sexo e com a mulher, ou surgir então de um modo subordinado, sendo o fator essencial constituído pelo próprio prazer do mal e da destruição, em todas as suas formas. Deve considerar-se absolutamente infundada a dedução genética entre este segundo sadismo e o primeiro, isto é, de um fato sexual, dedução que é corrente em algumas psicologias e sobretudo na psicanálise. O sadismo mesmo tomado no seu sentido genérico, pertence a uma categoria mais vasta e importante que compreende fenômenos assaz complexos e se define, em última instância, por uma orientação existencial elementar. Para esclarecermos este ponto será, contudo, necessário desbravar o terreno, fazendo uma outra distinção, quer dizer, opondo às experiências que embora liminais e problemáticas conservam um carácter puro, o artificialismo próprio àquilo que, de um modo geral, se deve chamar perversão. Há perversão quando se sente prazer em praticar determinados actos simplesmente pelo fato de serem interditos e por serem, segundo uma dada moral, considerados como o «mal» ou como «o pecado». O próprio sadismo pode apresentar esta fisionomia. São significativas as expressões de Baudelaire a este respeito: «a voluptuosidade única e suprema do amor consiste na certeza de praticar o mal. O homem e a mulher sabem desde que nasceram que é no mal que se encontra a voluptuosidade ([1]). Tudo quanto contém de «perverso» aquilo a que se chama o decadentismo do século XIX (em parte Byron, depois Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Oscar Wilde, Villiers de L'Isle-Adam, Swinburne, Mirbeau, etc.) apresenta este lado artificial: não é senão literatura e cerebralidade. É quase como o que sucede com as crianças, que sentem prazer em praticar um ato somente porque representa o «proibido» e porque tem o caráter de uma transgressão. Isto pode, contudo, atuar para alguns como um afrodisíaco — e Anatole France tem razão ao escrever, baseado em idéias semelhantes, que o cristianismo favoreceu muito o amor ao considerá-lo um pecado. Podemos incluir neste quadro o cenário exterior e blasfematório das missas negras e do satanismo, tal como chegou ao conhecimento do pequeno público através de obras como as de Huysmans. É este o quadro do decadentismo. Trata-se

---

[1] *Oeuvres posthumes,* pág. 78.

presentemente de avaliar o sadismo, no sentido geral acima indicado, segundo esta medida. Iremos, assim, referir-nos diretamente àquele que deu o nome a esta tendência: o «divino marquês» Alphonse François de Sade (1740-1814).

Ao considerarmos este personagem, certos traços seus levam-nos a pensar que o seu sadismo teve principalmente o caráter de uma simples perversão intelectual. É verdade que Sade, apesar da sua posição social, caiu mais de uma vez sob a alçada da lei e foi forçado a abandonar a França durante um certo período, mas aquilo que lhe pode ser imputado está muito afastado de todos os horrores descritos nos seus livros. Acresce ainda que, tendo vivido durante o período do Terror da Revolução Francesa, não se aproveitou de modo algum das oportunidades excepcionais que esta época poderia ter oferecido a um ser ávido de sangue e de crueldade; Sade expôs-se, ao contrário, a sérios perigos para furtar à guilhotina alguns dos seus amigos e parentes. Os dois amores principais da sua vida foram completamente normais: o amor pela esposa da qual se separou (mas não derivado a abusos sádicos) e, seguidamente, o amor por uma irmã desta, à qual se uniu. O seu «sadismo» foi, pois, essencialmente cerebral, isto é, imaginário, limitando-se às descrições das obras por ele escritas quase como compensação mental da vida solitária que passou na prisão e na casa de saúde de Charenton, onde Bonaparte o fez encerrar, embora essencialmente são de espírito, não devido a fatos reais de perversidade cruel, mas porque tinha escrito contra ele um panfleto, que este não lhe pôde perdoar. As muitas mulheres que o amaram tentaram obter de Napoleão a libertação do «pobre marquês» ([2]).

A análise das obras de Sade não nos fornece um quadro unitário. Os escritores franceses que recentemente o redescobriram e valorizaram quiseram ver nele sobretudo o defensor do *homme nature!* ou *homme réel,* isto *é,* o homem que se insurge contra tudo o que existe na integralidade dos seus instintos: o que nos faria chegar a um plano bastante insípido. Por outro lado, encontram-se sintomas de curiosos resíduos moralizantes, pois não se explica, por exemplo, como Sade pode usar com freqüência o termo *infâmia* para designar as ações nefastas cometidas por um ou outro dos seus personagens. Se considerarmos seguidamente a narrativa romanceada de fatos realmente sucedidos chamada *«La marquise de Gange»* não somente deparamos com uma descrição do sacramento da confissão e da penitência dignas de serem inscritas num manual religioso, como nos é revelado um moralismo que junta à prova da falsificação da verdade dos fatos a apresentação de um dos culpados ferido por um castigo divino, em lugar de o subtrair à lei e fazer viver feliz até à morte.

Precisamos, até certo ponto, de «isolar» nos escritos de Sade, uma dada linha de

---

[2] Sobre este assunto cfr. A. DÜHREN, *Der Marquis de Sade nod seine Zeit,* Iena, 1901.

pensamento se quisermos obter uma visão geral da vida que sirva de fundamento filosófico ou de justificação ao «sadismo». Referimo-nos à idéia de que a força predominante do universo é a do «mal», da destruição, do crime. Sade admite a existência de um Deus criador que governa o mundo, mas que o faz como um Deus malvado, como um Deus cuja essência é o «mal» e que se compraz na maldade, no crime e na destruição, utilizando-os nos seus desígnios como elementos essenciais ([3]). Esta é a razão pela qual a lei da realidade seria, neste caso, o excesso do negativo sobre o positivo: a natureza mostra-nos que não cria senão para destruir e que a destruição é a primeira das suas leis ([4]). Porém, uma vez reconhecido este fato, impõe-se uma inversão de todos os valores: o elemento destrutivo e negativo deve ser reconhecido como elemento positivo, como sendo aquele que é conforme, não só à natureza, mas igualmente à vontade divina, à ordem (ou melhor, à desordem) universal; e aquele que, ao contrário, segue a linha da virtude, do bem, da harmonia deveria ser considerado como pertencendo ao partido dos adversários de Deus.

Uma outra conseqüência lógica será que o vício e o crime, tornando-se conformes à força cósmica predominante, sairão sempre vitoriosos, felizes, recompensados e sublimes, enquanto a virtude se sentirá frustrada, castigada, infeliz e marcada por uma impotência fundamental ([5]). A estes fatos poderemos juntar o tema sádico propriamente dito, a voluptuosidade, o êxtase que está ligado à destruição, à crueldade e à infração. «Duvidar de que a felicidade máxima que o homem pode encontrar sobre a terra não esteja irremediavelmente ligada ao crime é, verdadeiramente, como se se duvidasse que o sol é o principal estímulo da vegetação» escrevia Sade ([6]) e acrescentava: «Que ação voluptuosa constitui a destruição! Não existe êxtase semelhante àquele que se goza entregando-nos a esta divina infâmia!» ([7]) O prazer de uma ação destruidora que desejaria infringir as próprias leis da natureza cósmica ([8]) associa-se, por fim, a uma espécie de teoria do super-homem. «Nós somos deuses!» exclama um personagem dos seus romances.

Embora predominem as situações de sadismo sexual, esse sadismo torna-se um

---

[3] DE SADE, *Juliette, ou les prospérités du vice,* ed. 1797, II, págs. 314-350: Existe «um Deus que criou tudo quanto vejo, mas para o mal; ele não se regozija senão com o mal, e o mal é a sua essência... Foi no mal que criou o mundo, é por meio do mal que o mantém, é através do mal que o perpetua; é impregnada de mal que a criação deve existir... Eu vejo o mal eterno e universal no mundo... O autor do universo é o pior, o mais feroz, o mais horrível de todos os seres. Continuará, pois a existir após todas as criaturas que povoam este mundo; e é a ele que todas voltarão. Citação de M. PRAZ, *«La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romântica»,* Milão-Roma, 1930.

[4] DE SADE, *Justine ou les malheurs de la vertu,* I.

[5] DE SADE fala de um *«extravio* na senda da virtude» e acaba por afirmar que «sendo a virtude um modo contrário ao sistema do mundo, todos aqueles que a praticam podem estar certos de sofrer tormentos terríveis pela dificuldade que terão em entrar no seio do mal, autor e regenerador de tudo». *(Juliette,* II, 345-346).

[6] *Justine,* II, 117.

[7] *Juliette,* II, 63.

[8] *Justine,* Iv., 40-41.

simples episódio relativamente à concepção geral que se apresenta como uma aberração, se a considerarmos separadamente; cessa de o ser se a libertarmos do seu caráter perverso e se a transportarmos para um horizonte mais vasto. O lado perverso encontra-se, em Sade, em tudo quanto é prazer pela transgressão, pelo mal propriamente dito; o que, se analisarmos minuciosamente a idéia central da sua filosofia, implica entre outras coisas uma verdadeira contradição. Falar de mal e de transgressão, tomar como tal determinados atos não tem, com efeito, sentido, se não pressupusermos a existência de uma ordem positiva, de uma lei reconhecida, enquanto que, como já vimos, para Sade esta ordem e esta lei não existem, uma vez que o mal constitui para ele a essência de Deus e da Natureza. Está certa a afirmação de Praz ([9]) a este respeito, pois ao querer gozar o prazer da transgressão e da violência contra o que está estabelecido o sádico não teria outra hipótese senão a prática da bondade e da virtude, porque elas significariam justamente a antinatureza e o anti-Deus e portanto uma revolta e uma violência contra aquilo que, segundo esta premissa, constituiria o fundo último — maldoso — da criação. Com efeito, todo o «satanismo», para poder assim ser considerado, supõe o reconhecimento íntimo e inconsciente do caráter sagrado e da lei que está a ofender; não pode, assim, ser considerado sadismo senão de um modo subtil, como o do prazer de violar algo ao atuar de uma dada maneira e a que a *nossa consciência* se opusesse. Existe uma diferença essencial entre praticar um ato que consideramos mal ou pecado (como outros pela mesma razão o não fariam) e praticá-lo por não acharmos nem mal nem pecado. Aquele que age positivamente e não por espírito de polemica, não falaria até de «mal», «pecado» ou «transgressão»; não encontraria em si próprio qualquer ponto de referência para dar a estas palavras algum sentido. Seria simplesmente aquele que se identifica como uma das forças que atuam no mundo ([10]).

Será necessário indicar, neste ponto, a possibilidade de horizontes assaz diferentes para experiências idênticas, e fá-lo-emos retomando aquilo que já dissemos acerca da metafísica da dor. Sade não foi o primeiro a pôr em evidência o sentido e a extensão que tem no mundo o elemento destruidor, procurando deduzir daí o fundamento de uma espécie de contra-religião; as suas idéias tomam um caráter especial unicamente através da unilateralidade e da «perversidade». Deveremos, numa concepção completa, distinguir três aspectos da criação: a potência que cria, a potência que conserva e a potência que destrói, correspondendo à conhecida tríade hindu: Brahmâ, Vishnu e Çiva. Encontramos, em termos teológicos abstratos, a mesma tripartição na

---

[9] *Op. cit.,* pág. 104.

[10] Um tipo de sádico não cerebral, mas autor efectivo de atrocidades e perversidades inauditas, foi o marechal Gilles de Rais, que já tinha combatido sob as ordens de Joana d'Arc. A parte o facto de se apresentar como uma espécie de obcecado, até ele morreu em perfeita contrição. Oscar Wilde, apólogo da perversidade, arrependeu-se na prisão por tudo aquilo a que na prática ela se reduzia em si próprio: a um homossexual com fortes tendências estetizantes — enquanto que o seu heroi Dorian Gray, nos parece agir continuamente sabendo que faz mal, reconhecendo, apesar de tudo o oposto como o bem.

idéia ocidental da divindade, considerada segundo a sua tripla função de criar, preservar e fazer voltar ao seu seio aquilo que criou. Contudo e sob determinados aspectos, ou seja, do lado dinâmico e imanente, esse fazer voltar ao seu seio poderia também equivaler à destruição, à função de Çiva, se na divindade se reconhecesse o infinito, aquilo que na sua essência transcende toda a coisa, toda a lei, tudo o que é finito. E nesta base que se pode definir aquilo que se chamou a «Via da Mão Esquerda», o *vâmâcârâ* tântrico ([11]). No Ocidente o antigo dionisismo pré-órfico, a religião de Zagreus como o «grande Caçador que tudo destrói», e no Oriente precisamente o Çivaismo e os cultos ligados a Kâlî, a Durgâ e a várias divindades terríveis, que é possível encontrar em outros povos, foram igualmente caracterizados pelo conhecimento e pela exaltação de tudo o que é destruição, transgressão, e furor. Também eles conheceram o êxtase libertador que pode provocar tudo isto, muitas vezes através de uma relação íntima com a experiência orgíaca: porém, ao contrário de Sade, sem qualquer vestígio de transgressão sacrílega e dentro de um quadro ritual, sacrificial e transfigurante.

Num conhecido texto que, na índia, tem quase a importância e a popularidade de uma Bíblia, o *Bhagavad-gitâ,* é-nos apresentada em termos rigorosamente metafísicos e teológicos a essência da «Via da Mão Esquerda». Diz-nos esse texto que a Divindade na sua forma suprema (na «forma universal» que, por um privilégio especial é revelada durante uns breves instantes ao guerreiro Arjúna) não pode ser senão o infinito e este não pode representar senão a crise, a destruição, a fratura de tudo o que tem um caráter finito, condicionado, mortal: quase como no caso de uma voltagem muito elevada que fulmina o circuito em que foi inserida. Deste modo, pensa-se que o tempo, compreendido como a força que altera e destrói, encarna de um certo modo, este aspecto de transcendência da divindade. Contudo, a conseqüência é que, justamente no momento das crises mais destrutivas, se pode, de súbito, manifestar a realidade suprema, a grandeza aterradora que transcende todas as manifestações. E interessante observar que este ponto de vista não é exposto no texto que acabamos de citar para justificar o mal ou a perversidade, mas sim para fornecer uma sanção metafísica ao heroísmo guerreiro contra qualquer humanitarismo ou sentimentalismo. O próprio Deus exorta o guerreiro Arjûna a não hesitar em combater e ferir. «Aqueles que vais matar» — diz-lhe — «já estão mortos em mim: tu não és senão o instrumento ([12]).» No seu ímpeto heróico, que não deve ter em consideração nem a própria vida, nem a de outrem, e que irá atestar a fidelidade à natureza própria a quem nasceu de casta guerreira, Arjûna será o reflexo da própria potência, grandiosa e terrível, da transcendência que tudo quebra e tudo

[11] Sobre a Via da Mão Esquerda cfr. J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza,* Roma, 1968.
[12] É a contrapartida do que afirmou DE SADE *(Justine,* II): «Se a destruição é uma das leis (da natureza), então aquele que destrói obedece-lhe.»

altera, fazendo pressentir a libertação absoluta ([13]). Foi baseados nestes fatos e na existência de uma tradição correspondente devidamente confirmada, que juntamos ao número de modos de embriaguez divina ou de «mania» de que fala Platão, uma outra, com base heróico-guerreira propriamente dita, e que ele não considerou. Devemos, finalmente, ter em mente que este estado de exaltação ativa e transfigurante deveria também existir e evidenciar-se nos momentos supremos da experiência sacrificial, nos executores de sacrifícios sanguinários, especialmente se eram praticados sob o signo de divindades terríveis como as que indicamos.

É possível encontrar em Novalis o último eco desta tradição. Referimo-nos já ao fato de este autor se ter apercebido do fenômeno transcendente que pode estar escondido no sofrimento e até na doença. Segundo ele, foi com o «mal» que apareceu na natureza a liberdade, o livre arbítrio. «O homem pecou quando se quis tornar Deus.» A causa da caducidade, da alteração, até da morte, encontra-se no espírito, no fato de a natureza estar ligada ao espírito tomado como um para-além-da-natureza, de uma força transcendente para além do finito e do condicionalismo. Estes fenômenos «negativos» não atestam, pois, o poder da natureza sobre o espírito, mas sim o deste sobre a natureza; «o processo histórico é um braseiro», diz Novalis, «e a morte pode talvez representar o limite positivo da transcendência de uma vida para além da vida» ([14]). Podem citar-se, também, as palavras de Schlegel: «E· somente no entusiasmo da destruição que se revela o sentido da criação divina. Somente no meio da morte fulgura a vida eterna ([15]).»

Estas citações de Novalis apresentam, contudo, certas imprecisões por falta de ligação com uma das tradições indicadas na «Via da Mão Esquerda», mantendo-se, por isso, no plano da pura intuição filosófica, sem qualquer contrapartida prática. Porém em Sade, no «divino marquês» já nada é divino e os reflexos longínquos dessa sabedoria perigosa aparecem o mais possível deformados e satanizados.

Parece existir também, neste caso, sobretudo o intuito da destruição de todos os limites, não sendo exaltada senão uma espécie de super-homem tétrico, sem brilho; certos comentadores modernos como G. Bataille e Maurice Blanchot, tem sabido falar unicamente de uma «solidão soberana» quando o homem de Sade conduz inexoravelmente a um acume tudo o que é violência e destruição. Não é por isso menos significativa a relação específica que se estabelece em Sade entre a mística da negação e a esfera sexual. Colocando o essencial no lugar que lhe é devido, chegaremos ao fundo em que se integram certos aspectos liminais da própria experiência erótica e teremos a possibilidade de distinguir o que é, e o que não é, perversão.

---

[13] Sobre tudo isto cfr. *Bhagavad-gftâ,* IX, *passim* e 33.
[14] Ed. Heilborn, v. II, págs. 230, 650, 586, 502 e segs. 514.
[15] F. SCHLEGEL, *Kritische Schriften* (ed. Rasch), Munique, 1956, pág. 101.

Uma vez que a principal orientação seguida neste livro é a da «Via da Mão Esquerda» acrescentaremos algumas informações acerca do fundo cosmológico que é próprio a esta Via na tradição hindu. O ponto de partida será a doutrina do desenvolvimento cíclico da manifestação, compreendendo duas fases ou aspectos essenciais: o *pravrttîmarga* e o *nivrttîmarga.* Na primeira fase o espírito absoluto determina-se, torna-se finito, e une-se às formas e delimitações («nome-e-forma», *nama rûpa)* visíveis em todas as coisas e seres que nos cercam. Este processo desenvolve-se até um limite para além do qual a direção se altera, e a segunda fase, o *nivrttîmarga,* sucede-lhe no sentido de um regresso, de um afastamento do espírito de tudo quanto é finito, formado e manifesto, de uma rescisão da relação de identificação com a do espírito, verificada na fase precedente ([16]).

Brahmâ e Vishnu, considerado o primeiro como o deus que cria e o segundo como o que conserva, reinam no *pravrttî-marga,* Çiva no *nivrttîmarga.* A «Via da Mão Direita» *(dakshinâcâra)* inclui as orientações, vocações profundas e atitudes na primeira fase, enquanto a «Via da Mão Esquerda» *(dâmâcârâ)* está ligada à segunda fase. Correspondem, ao aspecto criador, positivo e conservador da manifestação leis, normas e cultos determinados, sendo a sua ética a da fidelidade à própria natureza (svâdharma) no âmbito da tradição. Na segunda fase a via é oposta: é o desprendimento, o abandono de tudo isto. Para o desprendimento duas formas são possíveis: uma ascética, a outra destruidora e dissolutiva. É esta que caracteriza o *vâcâmârâ,* ou seja, a própria «Via da Mão Esquerda», igualmente ligada às práticas tântricas denominadas o «ritual secreto» (o *Pancatattva),* enquanto que o sentido ascético é sobretudo representado pelo *Laya-yoga* ou o Yoga da dissolução. O termo *vâmâ* (esquerda) da expressão *vâcâmârâ é* também interpretado em alguns textos com o sentido de «contrário»: quer dizer, a oposição de tudo quanto é próprio ao *pravrttîmarga,* aos aspectos criadores-conservadores da manifestação, sendo consequentemente, mais do que uma atitude de desprendimento, de desprezo por todas as leis e normas, a ética do antinomismo, ou mais precisamente, a anomia daquele que se coloca sob o signo do *nivrttîmarga.* Tecnicamente «o método indicado pelos mestres (desta via) é o de empregar as forças de *pravrttî* (as forças próprias à fase positiva e vinculante da manifestação) de modo a torná-las autodissolutivas» ([17]).

---

[16] Este ponto de vista corresponde exactamente à teoria plotiniana do *proodos* e do *epistrofé,* correspondendo a segunda destas fases, por sua vez, àquilo a que os Estoicos chamaram o *ekpurosis* e os primeiros autores cristãos o *apokatastasis panthos.* Todavia as ideias contidas nestas últimas concepções foram materializadas sob a forma de acontecimentos situados no fim dos tempos.

[17] Poderemos cfr. o que ficou dito numa afirmação de VALENTINO o GNósTlco *(apud* MEAD, cit., pág. 224): «Desde o começo fostes imortais e filhos da Vida—Vida semelhante à que gozam os Eões. Desejaríeis, contudo, partilhar a morte entre vós para a dispersar e a prodigar; para que a morte pudesse morrer em vós e por vossas mãos, uma vez que, *na medida em que dissolveis o mundo e não sois dissolvidos, sois os senhores de toda a criação e de toda a destruição.»* Para referências sobre a «esquerda» na tradição cabalística, cfr. AGRIPPA *(De occulta philosophia,* III, 40), que relata o modo como os cabalistas distinguem os dois aspectos de divindade; um chamase *phad* mão esquerda e espada do Senhor, correspondendo-lhe o temível sinal que está impresso no

O *siddha,* isto é, o adepto desta via, não conhece leis, sendo conhecido por *svecchâcâri,* «aquele que pode fazer tudo o que quer».

Foi estabelecida para o termo *vâmâ,* esquerda, uma outra interpretação, a de «mulher», que nos vem especialmente recordar o papel que a utilização da mulher e da orgia (uma vez que o *Pancatattva* tântrico autoriza não só a utilização da mulher como a das bebidas inebriantes) desempenham na «Via da Mão Esquerda». Deste modo, pode considerar-se esta via, do ponto de vista técnico, como sinónimo de *lata-sadhâna,* termo que faz alusão à posição complicada que a mulher assume, nos meios hindus, durante o ato sexual mágico ([18]).

É natural que os adeptos destas vias aprovem a que escolheram, e condenem a outra. Os tantras, por exemplo, afirmam que a diferença que existe entre a «Via da Mão Esquerda» e a «Via da Mão Direita» é a mesma que há entre o vinho e o leite ([19]). Elas são, contudo, consideradas como dois métodos diferentes para atingir um fim único. Trata-se, pois, e tão somente, de estabelecer, para cada caso, qual das duas vias convém às inclinações e à própria natureza de cada um. J. Woodroff observou a este respeito que em lugar de «mal» cada um deveria referir-se «àquilo que não me convém», e em vez de «bem» «àquilo que é bom para mim». O antigo adágio : *non licet omnibus Citheram adire,* tem o mesmo sentido.

Convém, finalmente, sublinhar que a «Via da Mão Esquerda» é válida também no plano geral indicado pela *Bhagavad-gïtâ,* em que se fala, por exemplo, da via própria ao guerreiro, sem referências sexuais ou orgíacas de qualquer ordem. Na mesma *Bhagavad-gïtâ* esta via é assimilada, naquilo que se refere ao seu fim supremo, à da fidelidade, ao seu modo de existência e de ritualização ou sacralização da vida (a fórmula correspondente é: *tat madarpanam Kurushva)* isto *é,* completamente assimilada ao *dakshinâcâra,* à «Via da Mão Direita»).

30. — Rasputine e a seita dos Khlystis

Poderá apresentar um certo interesse, relativamente àquilo que foi dito na última secção deste capítulo, mencionar fatos orgíacos nos quais figuram, curiosamente reunidos, fatores variados da transcendência erótica que examinamos ao tratar de certas formas liminais do amor sexual profano. Trata-se de ritos praticados pela seita russa dos Khlystis, ritos guardados sob o mais rigoroso sigilo. Os preceitos e as idéias da seita não deveriam ser revelados a nenhum profano, nem mesmo aos próprios pais; prescrevia-se que os adeptos se não afastassem exteriormente da ortodoxia,

---

homem, e devido ao qual todas as criaturas lhe são por direito, submetidas; o outro aspecto chama-se *haesed, clemência,* mão direita e é, ao contrário, o princípio do amor.

[18] Sobre este assunto cfr. J. WOODROFFE, *Shâkti e Shâkta,* Londres--Madrasta, 1929, pág. 147 e ss.

[19] Ibid., pág. 153.

que se considerava, todavia, corno uma «falsa crença».

Convém, antes de mais nada, declarar que os fatos a que aludimos fazem parte de um conjunto particularmente bastardo e híbrido. Os ritos dos Khlystis perpetuaram-se em formas degradadas, grosseiras e populares, resíduos de cerimônias orgíacas pré-cristãs que perderam o seu fundo original e essencial, para, paradoxalmente, absorver alguns motivos da nova fé. A premissa dogmática da seita é que o Homem é potencialmente Deus. Ele pode tomar consciência deste fato e, assim, sê-lo de fato, realizando, trata-se de um homem, natureza de Cristo (daí o nome da seita), se é mulher a da Virgem, quando através do rito secreto ele ou ela provocam a descida transfigurante do Espírito Santo sobre eles próprios. Este rito secreto celebra-se à *meia-noite.* Os participantes, homens e jovens mulheres, endossam sobre a nudez mais completa (nudez ritual) somente uma veste branca. Depois da fórmula invocatória inicia-se uma dança de roda, formando os homens um círculo ao centro que se move rapidamente no sentido da marcha do sol, e as mulheres um círculo exterior ao primeiro, na direção oposta, anti-solar (referência ritual à polaridade cósmica refletida pelos sexos). O movimento torna-se cada vez mais vertiginoso e selvagem até que alguns membros se separam dos círculos pondo-se a dançar isoladamente, como os antigos *vertiginatores* e os derviches árabes, com uma rapidez tal que por vezes (diz-se) não se lhes distingue o rosto, caindo e levantando-se (dança técnica do êxtase). O exemplo atua de modo contagioso e pandêmico. Como fator ulterior de exaltação, utiliza-se a flagelação recíproca da massa dos assistentes, homens e mulheres (a dor como fator erótico-extático). No acume desta exaltação começa a pressentir-se a transformação interior, a descida iminente, que se invocou, do Espírito Santo. Neste momento os homens e as mulheres desnudam-se arrancando do corpo as vestes rituais e copulam na maior promiscuidade; a experiência do sexo e o traumatismo da união sexual fazem este rito atingir a sua intensidade-limite ([20]).

A hibridez destes ritos é posta em evidência pelo fato de ter por centro uma jovem, escolhida de cada vez, na qual se vê a «personificação da divindade, e ao mesmo tempo o símbolo da força geradora»; ela é adorada quer como Mãe Terra, quer como Virgem Santa dos cristãos. Ela oferece-se completamente nua no fim deste ritual secreto, para distribuir como um sacramento, bagos de uvas secas ([21]). Fácil

---

[20] Cfr. N. TSAKNI, *La Russie sectaire,* Paris 1888, c. IV, págs. 63-73; K. GRASS, *Die russischen Sekten,* Leipzig, 1907-1909. Por analogia podem citar-se os ritos dos grupos de fundo «derviche», entre os Mawlawi e os Izawi, onde os cânticos que têm geralmente por tema a embriaguez do amor e do vinho conduzem à dança; deve-se, portanto, tanto quanto possível, abster de qualquer movimento; é somente quando o impulso se torna frenético que os participantes, já sentados em círculo, se levantam e se põem a dançar girando sobre si próprios ou participando em danças de roda. Então insensivelmente, ou a um sinal do *sheikh,* passa-se à invocação de certas fórmulas *(dhikr).* (Y. MILLET, *De l'usage technique de l'audition musicale,* em «Et udes Traditionnelles», número de Dezembro de 1955, págs. 353-354).

[21] TSAKNI, *op. cit.,* pág. 72-73.

será reconhecer através deste pormenor da cerimônia secreta dos Khlystis, um prolongamento dos ritos orgíacos antigos, que se celebravam sob o signo dos mistérios da Grande Deusa ctónica, a «Deusa nua.»

É interessante notar que na seita a que nos referimos o sexo é rigorosamente limitado a este uso ritual e extático; com efeito, a seita professa um ascetismo rígido em qualquer outro aspecto, condenando todo o amor físico, a ponto de estigmatizar o próprio matrimônio. Apresenta nesse ponto uma nítida analogia com uma outra seita eslava, a dos Skoptzis, em que o ascetismo chega ao ponto de prescrever a castração dos homens e das mulheres, conservando, porém, o fundo original, pois nesses ritos figura igualmente uma jovem nua à volta da qual tudo se desenrola. Trata-se provavelmente de uma outra forma dos mistérios de Grande Deusa, a Cibele frigia, culto que se associava frequentemente a mutilações semelhantes praticadas no frenesim extático.

Pertencia à seita dos Khlystis o *staretz* Gregório Efimovitch, dito Rasputine. Conservaram-se nesta figura tão famosa certos traços de orgia mística. É significativo o fato de poder associar-se ao título de *staretz,* velho santo, o sobrenome de Rasputine que deriva de *Rasputnik =* dissoluto, e que este personagem sempre conservou. E difícil separar na figura de Rasputine o que é realidade, das lendas criadas pelos seus admiradores ou pelos seus inimigos. É, contudo, incontestável a presença, neste tipo grosseiro de aldeão siberiano, de poderes extraornormais. O seu próprio fim o demonstra, pois não tiveram qualquer efeito as fortes doses de um veneno violento como o cianeto que lhe ministraram; levantou-se depois de vários tiros de revólver desfechados à queima roupa, de tal modo que para conseguirem matá-lo o tiveram de massacrar. A «religião de Rasputine» inspirava-se essencialmente no motivo que indicamos. São suas estas palavras: «Vim trazer-vos a voz da nossa santa Mãe Terra e ensinar-vos o segredo bem-aventurado que ela me transmitiu a propósito da santificação através do pecado» ([22]) — vemos surgir de novo aqui o tema da Grande Deusa (a Mãe Terra) unido, de um modo híbrido, com o conceito cristão da carne como pecado. Na sua essência, a experiência desenfreada do sexo — a «mistura do pecado» e o que se denominava *svalnyi grech* — era concebida como meio de «mortificação», manifestando os efeitos positivos duma «morte mística» capaz de retirar ao ato sexual o seu caráter impuro e de produzir no indivíduo a «transformação maravilhosa» ([23]). A união sexual torna-se assim uma espécie de sacramento transformador e uma via de participação. Em termos objetivos, isto é, excetuando o ponto de vista moral, a «santificação através do pecado» anunciada por Rasputine está relacionada com esta idéia. Quanto à sua interpretação moral e cristã, devemos, ao contrário, relacioná-la com o *pecca fortiter*

---

[22] R. FULOP-MILLER, *Le diable sacré,* Paris, 1929, pág. 45, obra de que retiramos igualmente as informações que se seguem.

luterano e com uma teoria professada pelo próprio Santo Agostinho, segundo a qual, a virtude pode ser pecado, quando inspira o orgulho da criatura decadente que através dela se envaidece. Ceder à tentação da carne seria ([24]), neste contexto, uma forma de se humilhar, de destruir o orgulho do Eu — o «déspota obscuro» — até aos últimos resíduos constituídos precisamente pelo orgulho da própria virtude. Em termos existenciais e não morais, o orgulho que é necessário humilhar deixando o caminho livre ao sexo, não opondo resistência e «pecando», está, ao contrário, relacionado com a limitação do indivíduo finito que é preciso destruir por meio de uma experiência especial e paroxística do *eros.*

Rasputine era, como pessoa e como comportamento, mais repugnante do que atraente. A base do seu poder e do seu fascínio, exercida até nos meios da alta aristocracia russa que, de outro modo seria inacessível a um aldeão sujo e primitivo como ele, deveu-se a uma influência de tipo diferente, ligada pelo menos parcialmente do ponto de vista genético, às experiências dos Khlystis e provavelmente baseada também em certas predisposições excepcionais. Se abstrairmos destes fatos, encontramos em Rasputine uma certa relação com as técnicas dos Khlystis, uma vez que utilizava frequentemente a dança por ele considerada como a parte de um todo que culminava no ato sexual, e tendo uma preferência marcada pela música cigana, a qual, quando autêntica, é das poucas que conservam ainda uma dimensão frenética e elementar. Conta-se que as mulheres com quem Rasputine dançava, por as ter considerado dignas de executar o ritual com ele, «tinham efectivamente o sentimento de participar de uma influência mística» que o *staretz* havia frequentemente mencionado. O ritmo tornava-se cada vez mais frenético, observava-se como «o rosto da bailarina se iluminava, como pouco a pouco o seu olhar se tornava velado, as pálpebras lhe pesavam e por fim se fechavam». O *staretz* levava então a mulher quase inconsciente para se unir com ela. A recordação que as mulheres, na sua maioria, conservavam do que se passava em seguida, era a de um êxtase quase místico. Algumas houve, contudo, que ficaram com uma impressão de profundo horror, contando-se mesmo entre elas um caso de meia-loucura ([25]). Com base no que já dissemos parece-nos absolutamente natural a possibilidade deste duplo efeito.

---

[23] *Ibid.,* pág. 202; cf. também pág. 31-33.
[24] Aludimos ao tratado *Contra advers. legis* (I, 26-28), onde Santo Agostinho pergunta a si próprio como pode Deus permitir que sejam violadas jovens na altura das guerras ou de desordens. A parte a impenetrabilidade dos desígnios divinos e a promessa de eventuais recompensas no outro mundo pelos sofrimentos suportados na Terra (supondo que na mulher violada tudo se reduza a sofrimento). Santo Agostinho pergunta se as virgens em questão não teriam porventura pecado por orgulho ao ostentar a sua virtude. E conhecido que, para Santo Agostinho, as virtudes adquiridas somente pela força das criaturas sem o auxílio da graça divina seriam, tais como as dos «pagãos», «vícios esplêndidos». O *pecca fortiter* luterano prescreve que não se resista ao pecado, que nos abandonemos a ele completamente e na sua abjeção, e na confissão da sua impotência, esperemos a graça divina salvadora.
[25] FULOP-MILLER, *op. cit.,* págs. 268-269.

CAPÍTULO IV

DEUSES E DEUSAS, HOMENS E MULHERES

31. — Mitologia, ontologia e psicologia

Nos ensinamentos próprios ao mundo tradicional surge quase sempre o tema de uma dualidade ou polaridade original relacionada com a dos sexos. Esta dualidade apresenta-se tanto em termos puramente metafísicos como através de figuras divinas e mitológicas, de elementos cósmicos, de princípios, de deuses e deusas.

Para as histórias das religiões mais antigas parece evidente que isto não constituía senão um caso de antropomorfismo, pois tendo o homem criado os deuses à sua imagem e semelhança teria também transposto e projetado neles a diferenciação sexual própria dos seres mortais da Terra. As díades e dicotomias divinas não seriam, deste modo, mais do que produtos da fantasia tendo por único conteúdo concreto a experiência humana do sexo.

A verdade é, porém, exatamente o contrário. O homem tradicional tentou descobrir na própria divindade o segredo e a essência do sexo. Para ele os sexos, antes de existirem fisicamente, existiam como forças superindividuais e como princípios transcendentes, e antes de surgirem na «natureza» existiam na esfera do sagrado, do cósmico, do espiritual. Procurou-se justamente recolher na múltipla variedade de figuras divinas diferenciadas como deuses e deusas, a essência do eterno masculino e do eterno feminino, constituindo a diferenciação dos sexos dos seres humanos apenas um reflexo e uma manifestação particular.

Baseados neste fato deveremos inverter a tese dos historiadores acima referida: o sexo humano em lugar de ser a base para recolher o que há de real e positivo nas figuras divinas e mitológicas sexualmente diferenciadas, constitui, ao contrário, justamente o conteúdo destas figuras, fornecendo-nos a chave para a compreensão dos aspectos mais profundos e universais do sexo no homem e na mulher. Somente estas figuras, criação de uma intuição «que vê», e até com freqüência as formas reais, individuais ou coletivas, de percepção supra-sensível, nos podem dar o sentido daquilo a que chamamos já a virilidade e a feminilidade absolutas nos seus aspectos fundamentais e, por conseguinte, permitir-nos reconhecer e distinguir certas «constantes» objetivas nas formas derivadas e híbridas segundo as quais o sexo aparece nos indivíduos empíricos em modulações que dependem, contudo, das diferentes raças e dos variados tipos de civilização. Poderemos extrair do sacrum e mitologia sexuais as bases duma caracterologia e duma psicologia do sexo verdadeiramente profundas. É este o argumento que, precisamente, teremos de analisar. Neste estudo, impossível seria omiti-lo, não obstante a matéria a examinar

se revestir em alguns pontos, para o leitor corrente, de uma certa obscuridade e estranheza.

Devemos sublinhar como premissa que o ponto de vista tradicional que adotaremos, embora oposto ao das interpretações naturalistas acima indicadas, será todavia diferente do de algumas correntes psicanalistas recentes. Dissemos já que os princípios da virilidade e da feminilidade absolutas são mais do que simples conceitos, úteis somente como medida para o estudo de formas empíricas, mistas e parciais do sexo, mas em si mesmo abstratos e sem realidade. Não serão também por nós considerados como simples «ideais» ou «tipos ideais», que existiriam na medida em que são realizados com maior ou menor aproximação por um ou outro ser. São, ao contrário, princípios reais no sentido da palavra grega anal: entia, princípios-potências de ordem trans-individuais, condicionando de formas diversas aquilo que faz com que cada homem seja um homem e cada mulher uma mulher, tais como existiam anteriormente para além de todo o homem ou mulher mortais, para além da sua individualização perecível, tendo assim uma existência metafísica. Este conceito foi expresso de forma particularmente adequada pelas escolas tântricas e sahaîyas, que reconheceram um caráter rigorosamente ontológico à divisão dos seres em machos e fêmeas, derivado do caráter metafísico dos princípios denominados Çiva e Çâkti, ou de personalidades mitológicas como Krishna e Râdhâ.

Podemos, pois, aplicar a este domínio especial a mesma doutrina platônica das idéias interpretadas no sentido antinômico, realista e mágico: entendendo-se a «idéia» ou «arquétipo» não como uma abstração conceitual do espírito humano, mas sim como a raiz do real e uma realidade de ordem superior. As forças de que falamos estão presentes de modo invisível em todas as individualizações de que se revestem, em que se manifestam e emergem; esses deuses ou entidades do sexo vivem e mostram-se sob formas diferentes e em diversos graus de intensidade na infinidade de homens e mulheres, através do espaço e do tempo, sem que esta multiplicidade de formas perecíveis, aproximativas e por vezes larvares, atinja a sua identidade e eternidade.

A divergência entre o ponto de vista por nós seguido e as interpretações próprias das correntes modernas acima indicadas, que se movem num plano não metafísico mas somente «psicologizante» manifestam-se, assim, claramente. Embora Jung não reduza a simples fantasias e a invenções poéticas as figuras do mito sexual, e pressinta nelas — precisamente — a dramatização de «arquétipos» com um elevado grau de universalidade e uma realidade autônoma, esta realidade é, todavia, compreendida por ele em termos puramente psicológicos, reduzindo o todo a projeções mentais do inconsciente coletivo e a «exigências» em que a parte obscura e atávica da psique do homem e da mulher se sobrepunha à parte consciente e pessoal. Existe aqui não só uma confusão evidente de termos, como se reafirma,

através do conceito abusivo do inconsciente e da mobilização duma fenomenologia de psicopatas, a moderna tendência geral de reduzir todos os fatos a medidas simplesmente humanas. Embora todos os princípios de caráter a seu modo transcendente devam, para poder ser experimentados, tornar-se um «fato psicológico», existe, contudo, uma diferença fundamental entre o método pelo qual tudo começa e acaba na simples psicologia, e o que, ao contrário, se esforça por compreender a psicologia em função da ontologia. Todas as interpretações de Jung acabam, com efeito, num plano extremamente banal, e a sua intuição da realidade supra-individual e eterna dos «arquétipos» sexuais anula-se ou degrada-se tomando uma forma contrafeita, através de uma deformação profissional da mentalidade (trata-se de um psiquiatra e de um psicanalista) e da falta de adequados pontos de referência doutrinais.

A divergência destes dois pontos de vista torna-se ainda mais evidente em relação às suas conseqüências práticas. O objetivo de Jung é o tratamento dos nevropatas e está seriamente convencido de que não foi outra a finalidade das religiões, dos Mistérios e das iniciações antigas, que teriam servido para reequilibrar os indivíduos atingidos por conflitos psíquicos e em desacordo com a parte inconsciente do seu ser. Trata-se do seu ponto de vista de «desmistificar» os arquétipos destruindo-os da carga mítica e fascinante — o *Mana* — que lhes confere um caráter obsessivo, e de reduzi-los a funções psíquicas normais, o mesmo sucedendo com o arquétipo masculino ou feminino emergindo aqui e além na consciência comum ([1]). Por outro lado o conhecimento da realidade metafísica dos arquétipos serviu à humanidade tradicional como premissa positiva para as múltiplas variedades de sacralização do sexo, para práticas e ritos que visam, não a reconduzir um ser dividido e debatendo-se com os seus complexos, a uma normalidade banal, mas sim a favorecer um sistema de evocações e de participações para além do simplesmente humano, a proporcionar aberturas ao Eu, justamente a essas «cargas» que em Jung se reduzem a simples e inexplicáveis auréolas das imagens do inconsciente ([2]).

Convém acrescentar que existia no mundo tradicional um sistema de correspondências entre a realidade e os símbolos, entre as ações e os mitos, de tal modo que o mundo das figuras divinas não somente permitiu que se penetrasse nas dimensões mais profundas da sexualidade humana, como moderou as relações susceptíveis de fornecer princípios normativos para os contactos que, em todas as civilizações sãs, se devem estabelecer entre os dois sexos. Estas relações iriam

---

[1] Cfr., C. G. JUNG, *Die Besiehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurique-Leipzig, 1928, c. IV. Para uma crítica aprofundada das ideias de JUNG, cfr. *Introduzione alia Magia* (a cura del «Gruppo di Ur»), Roma, 1956, v. III, págs. 411 e ss.

[2] Segundo as opiniões da escola de Jung «quando diminui a fronteira entre a personalidade do indivíduo e o arquétipo», poderá verificar-se «um delírio, um estado psicopático catastrófico de obsessão» (cfr. L. von FRANZ, *Aurora Consurgens,* Zurique 1957, págs. 175, 219, etc.). Nada será mais significativo para aquele que observa os horizontes desta escola.

adquirir, assim, um sentido profundo, e eram conformes a uma lei e a uma norma superior ao mundo da contingência, do arbitrário e das situações puramente individuais. Em breve consideraremos também este aspecto da metafísica do sexo.

32. — A díade metafísica

Consideraremos em primeiro lugar, no que se refere a dualidades elementares, as que apresentam um caráter abstrato, metafísico, isento ainda de mitologização e simbolização.

A idéia-base é a de que a criação ou manifestação se realiza através de urna duplicidade de princípios compreendidos na unidade suprema, do mesmo modo que a procriação animal se verifica pela união do macho com a fêmea.

Aristóteles escreveu o seguinte sobre a procriação: «O macho representa a forma específica; a fêmea, a matéria. Enquanto a fêmea é passiva, o macho é ativo ([3]).» Encontra-se esta polaridade em muitas concepções da antiga filosofia grega, de origem misteriosófica e revestindo formas variadas que, de um modo geral, já se não encontram hoje em dia no seu sentido original e vivo. O masculino é a forma, o feminino a matéria: pretendendo a forma significar aqui o poder que determina, que suscita o princípio de um movimento, de um desenvolvimento, de um devir; matéria significa a causa material e instrumental de todo o desenvolvimento, a possibilidade pura e indeterminada, substância ou potência que nada é em si, mas que uma vez ativada e fecundada pode dar origem a tudo. A palavra grega *ΰλη*, para matéria, não significa, pois, nem a matéria do organismo nem a da natureza física em geral; dificilmente inteligível para a mentalidade moderna, aplica-se neste contexto a uma entidade misteriosa, inatingível, abissal, que o ser tem e simultaneamente não tem, naquilo que é, ou seja, a possibilidade pura e, em seguida, a substância-potência da «natureza» como mutação e devir. Em termos pitagoricos é também o princípio da díade, do binário, do Dois, oposto ao Um; Platão representa-o por *θάτερον,* por aquilo que é sempre considerado como o «outro» relativamente ao receptáculo *χώρα* do ser e como a «mãe» ou «ama» do devir ([4]). E assim que, de um modo geral, se apresentam na metafísica tradicional o eterno masculino e o eterno feminino na sua expressão mais abstrata.

Como determinações ulteriores poderemos fazer corresponder o masculino e o feminino ao ser e ao devir, aquilo que tem o princípio em si mesmo, e ao que tem o início num outro: a ser (imutabilidade, estabilidade) e vida (mutação, alma ou substância animadora, substância materna do devir). Plotino menciona, a este respeito, o ser — *ονς* ou *όν* — e o complemento feminino do eterno masculino *ονσία*;

---

[3] ARISTÓTELES, *De gen. anim.,* I, II, 716a; cfr. também II, i, 732a; II, iv, 738b.
[4] *Timeo,* 50b-d. 12

do ser e da potência eternos identificados em certa medida com a «natureza» e a «divina psique» (a Psique ou Vida, Zoe, de Zeus).

Este autor também põe o ser em contacto com *νουζ ,* que é um outro termo cujo sentido original é difícil de compreender nos nossos dias: é o princípio intelectual concebido como princípio olímpico, presença imutável e pura luz que tomam, para Plotino, a figura de Logos quando considerado como a ação que fecunda e faz mover a matéria ou poder cósmico. O feminino é, ao contrário, a força-vida; é como Psique, «a vida do ser eterno» e quando a manifestação «procede» de Um e toma forma, «perpetua» o ser, isto é, desenvolve no tempo, no devir, nas situações em que os dois princípios estão unidos e diversamente misturados, mantendo-se o masculino, ou Logos, em tudo o que é, se mantém idêntico a si próprio, não devem, e é o princípio puro da forma ([5]).

A «natureza», *φυσις* , tem nestas doutrinas gregas um sentido que diverge do moderno sentido materialista; sentido que não se deve, contudo, esquecer quando se identifica o princípio feminino ao princípio «natural». No simbolismo tradicional considera-se, com efeito, o princípio sobrenatural sempre como «masculino», o da natureza e do devir como «feminino». Encontramos igualmente em Aristóteles uma polaridade com este sentido: perante o *νους* imóvel, que é o ato puro, encontra-se a «natureza», em que o primeiro pela sua simples presença como «imobilidade móvel» desperta o movimento real, a passagem da possibilidade informe ou «matéria», à forma, à individualização. São equivalentes a esta dualidade a díade Céu e Terra, a polaridade do princípio uraniano e do princípio telúrico ou ctónico, imagens cósmico-simbólicas dos eternos masculino e feminino.

E possível, neste plano, encontrar um outro símbolo para o feminino, do qual, de resto, já falamos, ou seja, o das águas. As Águas compreendem sentidos diversos. Representam em primeiro lugar a vida indiferenciada, anterior à forma, que ainda não está fixada à forma; simbolizam em segundo lugar, o que corre, flui e é, portanto instável e mutável, ou seja, o princípio do que está submetido à procriação e ao devir no mundo contingente denominado pelos Antigos, mundo sublunar; por fim representam, também, o princípio de toda a fertilidade e crescimento, segundo a analogia demonstrada pela ação fertilizante que a água exerce sobre a terra. Fala-se, de um lado, do «princípio úmido da geração» e do outro das «águas da vida» e também das «águas divinas». Acrescentemos que às Águas está associado o símbolo de horizontal, correspondendo à categoria aristotélica do ser deitado *xeíOac,* que se opõe ao da vertical — e à categoria de *éxety,* no sentido específico do ser, o ser direito, o ser ereto; sentido este cuja relação com o princípio masculino foi expressa, entre outros, pelo símbolo fálico e itifálico (o falo em ereção).

---

[5] Sobre tudo isto cfr. Plotino, *Eneiades, III,* vii, 10; III, viii, i; I, i, 8; III, ii, 2; V, viii, 12.

Às Águas, como princípio feminino, está freqüentemente associado o princípio masculino do Fogo. Devemos, contudo, lembrar aqui, como em muitos outros casos, a polivalência própria dos símbolos tradicionais, isto é, a sua possibilidade de servir de base a significações assaz diferentes que não se excluem mutuamente mas seguem a lógica derivada de perspectivas diferentes. Assim, abstraindo do fato de no Fogo, como princípio masculino, se se considerarem diversos aspectos (recordamos o duplo nascimento de Agni, na tradição hindu, e a duplicidade do fogo telúrico e vulcânico e do fogo uraniano ou celeste na tradição clássica) este símbolo, considerado no seu aspecto de chama que aquece e alimenta, pôde ser igualmente utilizado como símbolo do elemento feminino, desempenhando, deste modo, um papel muito importante nos cultos hindo-europeus: Atar, a Hestia helênica e a Vesta romana são personificações da chama tomada neste sentido (Ovídio — Fast., VI, 291 — diz: Vesta é a chama *viva);* estava também relacionado com o aspecto feminino do divino considerado como força-vida e elemento vivificante o eterno fogo sagrado que brilhava nos palácios dos Cesares e que era levado para as cerimônias oficiais, o fogo que cada exército grego ou romano transportava mantendo-o aceso noite e dia. Faz igualmente parte deste conjunto a idéia antiga, segundo a qual constituía um sinal de morte o fato de o fogo se extinguir bruscamente: não era o «ser» mas a vida que se desvanecia.

Ao examinar as tradições orientais, encontramos rigorosamente confirmadas as ligações simbólicas que acabamos de indicar. A tradição do Extremo Oriente conheceu a díade Céu-Terra, identificando-se o primeiro com a «perfeição ativa» *(K'ien),* e a segunda com a «perfeição passiva» *(Khuen).* Pode ler-se no Grande Tratado ([6]): «O masculino atua segundo a via do criador, o feminino opera segundo a via do receptivo.» E ainda ([7]): «O criador age nos grandes inícios, o receptivo leva a bom fim as coisas começadas... A Terra é fecundada pelo Céu age no momento preciso... Seguindo o Céu encontra o seu amo e segue a sua via em conformidade com a ordem.» Tal como no pitagorismo, o binário (o dois), relaciona-se aqui com o princípio feminino e, de um modo geral, os números ímpares referem-se ao Céu e os pares à Terra. A unidade é o começo: e dois, o número feminino da Terra, o três o número masculino, na medida em que representa a unidade, não sozinho, mas adicionado à Terra (1+2 = 3) e assim, tudo quanto no mundo do devir tem o sinal e a forma gravada do princípio superior, como numa destas imagens ([8]). Podemos dizer que este simbolismo numérico tem um caráter universal. Encontrá-lo-emos no Ocidente até à Idade Média e a Dante. Constitui também a base da antiga máxima: *Numero Deus impare gaudet* (pois em cada número ímpar o um prevalece sempre sobre o dois).

---

[6] *Ta-Chiuan,* I, § 4.
[7] *Ibid.,* I, § *5.*
[8] *Shi-kua, I, comm.*

A díade metafísica encontra, contudo, na tradição do Extremo Oriente uma expressão mais típica sob a forma do *yang* e do *yin,* princípios já nossos conhecidos, e que devemos considerar quer como determinações elementares *(eul-hi)* quer como forças reais atuando em todos os planos do ser. Quanto a determinações, o *yang* tem a natureza do Céu, sendo *yang* tudo o que é ativo, positivo e masculino, enquanto que o *yin* tem a natureza da Terra e de tudo o que é passivo, negativo e feminino. Ao *yang* corresponde no simbolismo gráfico um traço inteiro (ao *yin* um traço quebrado --, onde de novo se encontra a idéia do «dois», ou seja a mesma idéia da potência platônica do «outro».

O «Yi-King», texto fundamental de toda a tradição chinesa, apresenta trigramas e hexagramas formados pela combinação diferente destes dois sinais elementares, como se fossem chaves ou selos das situações essenciais que a realidade pode apresentar no universo assim como na esfera humana e coletiva, quer na ordem natural ou espiritual. Todos os fenômenos, formas, seres e mutações são considerados mediante a escala de encontros e combinações variadas do *yang* e do *yin;* dai retiram a sua característica final. Sob o aspecto dinâmico o *yang* e o *yin* são forças opostas mas complementares. A luz e o Sol têm a qualidade *yang,* a sombra e a Lua a qualidade *yin; é yang* o fogo e *yin* a água; *yang é* também o espírito, enquanto a alma e a força vital são *yin;* o que é puro é *yang,* o abissal é *yin,* e assim por diante.

É, por fim, o predomínio do *yin* que faz a mulher e o do *yang* que faz o homem, e conseqüentemente o puro *yang* e o puro *yin* apresentam-se como a substância da virilidade e feminilidade absolutas. A parte as facetas do simbolismo que se referem aos aspectos já considerados da tradição helênica é digna de nota a atribuição ao *yin* da qualidade fria, úmida e obscura, e ao *yang* a qualidade seca, clara e luminosa. Se atendermos à qualidade fria do *yin* parecer-nos-á estar em contradição com o aspecto de calor, chama e vida atribuídos anteriormente ao princípio feminino; deverá, todavia, interpretar-se no mesmo sentido da fria luz lunar, da frigidez das deusas, como Diana, personificando o princípio desta luz, e veremos seguidamente quanta importância este traço apresenta na caracterologia do feminino. Ao *yin é* também própria a sombra, o obscuro, relacionado com as potências elementares anteriores à forma que, no ser humano, correspondem ao inconsciente, à parte vital e noturna da sua psique, o que nos conduz diretamente à relação que sabemos ter existido entre as divindades femininas e as divindades da noite e das profundezas da terra, à noite, Nyx, hesiódica, considerada mãe do dia: tendo dia neste caso a qualidade clara, iluminada, («ensolarada») do *yang* que é própria das formas manifestas, definidas e acabadas que se destacam da obscuridade ambígua, da indeterminação do seio materno da substância feminina ou matéria-prima.

Na tradição hindu, encontramos precisões, dignas de nota, do simbolismo a que

acabamos de nos referir. O sistema Sâmkhya apresenta-nos o tema fundamental na dualidade de *purusha* o macho primordial, e de *prakrti* o princípio da «natureza», substância ou energia principal de todo o devir, de todo o movimento. *Purusha* tem o mesmo caráter destacado, impassível, «olímpico» da luz pura — não atuante no mesmo sentido do motor imóvel aristotélico — do *vovç* helénico. É através de uma espécie de ação de presença — pelo seu «reflexo» — que fecunda *prakrtî* destruindo o equilíbrio das suas potências *(gûna) e* dando origem ao mundo manifesto. Foi, contudo, no tantrismo metafísico e especulativo que esta concepção teve o desenvolvimento mais interessante. A figura de Çiva era conhecida no culto hindu como o deus andrógino Ardhanîçvara. Nos tantra separam-se o masculino e o feminino da divindade. Ao *purusha* do Sâmkhya corresponde Çiva, ao *prakrtî* ou «natureza» corresponde Çarki, tomada como sua esposa e potência — o termo sânscrito *çakti* compreende quer um quer o outro sentido. Da sua união resulta o mundo — a fórmula dos textos é precisamente *Çiva-Çâkti-samayogât jayate srshti-Kâlparâ* ([9]), no Sâmkhya, tomado aqui no sentido masculino, atribui-se a Çiva uma iniciativa «não-atuante»; é ele que determina o movimento, despertando Çâkti, mas esta é que atua verdadeiramente movendo-se e «gerando». Esta idéia é-nos dada, entre outras, através do simbolismo no de uma união sexual na qual a mulher, a Çâkti feita chama, toma parte ativa movendo-se e abraçando o macho divino feito luz e portador do cetro, que se mantém, ao contrário, imóvel. Trata-se da *viparita-maithuna,* o ato sexual invertido que se encontra muito freqüentemente na iconografia sagrada indo-tibetana, especialmente nas estatuetas denominadas *Yabyum chudpa* ([10]) a Çâkti corresponde, no campo das personificações divinas, entre outras figuras à de Kâli, a «deusa negra», representada também como feita de chamas ou envolvida de uma auréola de fogo, reunindo deste modo dois dos atributos já considerados no arquétipo feminino: a obscuridade pré-formal e o fogo. Çâkti apresenta-se, neste seu aspecto «Kâli», sobretudo como energia irredutível a uma qualquer forma finita ou limitada, e assim como deusa destruidora ([11]). De resto, assim como os Chineses vêem na realidade um jogo pluriforme do *yin* e do *yang,* do mesmo modo esta tradição vê na criação uma combinação variada de energias derivadas de dois princípios, do *çit-çâkti* ou *çiva-çâkti* e do *mâyâ-çâkti.* Num dos textos a deusa profere as seguintes palavras: «No universo sendo ao mesmo tempo Çiva e Çâkti, tu oh Maheçvara (o deus masculino) estás em todo o lugar, e eu estou em todo o lugar. Tu estás em tudo e eu estou em tudo ([12]).» Em termos mais precisos diremos que Çiva está presente no aspecto imóvel, consciente, espiritual, estável e Çâkti no aspecto mutável, inconsciente-vital, natural, dinâmico, de tudo o

---

[9] Cfr. J. WOODROFFE, *Creation as explained in the Tantra,* Calcutá, s. d. pág. 9.

[10] Cfr. E. PANDER, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuku* (Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus), Berlim, 1980.

[11] Cfr. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza,* cit.

[12] In WOODROFFE, *Loc.* Cit.

que existe ([13]). A deusa existe sob a forma de tempo e sob esta forma tornar-se-á a causa de toda a mutação, e é onipotente no momento da dissolução do universo ([14]).

No feminino a Çâkti está finalmente relacionada com Mâyâ, no tantrismo especulativo. Esta expressão bem conhecida na concepção mais corrente, e, especialmente no Vedânta, designa o caráter ilusório, a irrealidade do mundo visível, tal como está patente no estado de dualidade. Emprega-se, no entanto, igualmente para designar as obras de magia, e na associação acima indicada de *mâyâ-çâkti,* pretende-se apresentar justamente o feminino como «a magia do deus», a deusa como geradora mágica das formas manifestas; formas que só são ilusórias num sentido relativo, pois na tradição hindu o atributo do real só é aplicado ao ser absoluto, luminoso, eterno, sem devir e sem «sono». Daí resulta, contudo, de um modo subordinado, uma associação entre o princípio feminino e o mundo «noturno» que constitui o terreno para um determinado gênero de magia, de encanto ou de fascinação: motivo, que de resto, se encontra noutros lados como, por exemplo, num dos aspectos da Hécate pelásgica e grega, deusa ora subterrânea, ora lunar, que dá força aos sistemas de feitiçaria e ensina fórmulas mágicas, protegendo as bruxas e as feiticeiras, a quem ensinou a arte enquanto eram suas sacerdotisas (segundo a tradição Medeia era sacerdotisa de um templo de Hécate). Assim como Hécate, com quem muitas vezes foi identificada, também Diana foi considerada como presidindo a artes mágicas: os Vasos Hamilton mostram figuras de mulheres que a ela se dirigem praticando encantamentos, Um dos epítetos da Grande Deusa hindu é: «Feiticeira do inimigo do deus do amor.»

Ainda neste contexto, compete às doutrinas hindus que acabamos de mencionar conceber a manifestação como um «olhar para o exterior» — *bahirmukhi* — isto *é,* como movimento ou tendência extrovertida, uma espécie de «saída» destacando-se do Um e do Idêntico; é este um outro aspecto da natureza e da função da Çâkti. Sendo igualmente denominada *Kâmarûpinî,* quer dizer, «aquela que é feita de desejo» e sendo o seu símbolo o órgão sexual feminino, o triângulo invertido, que se identifica ao desejo, veremos confirmado mais uma vez este motivo, na medida em que todo o desejo comporta um movimento para além de si próprio, para qualquer coisa exterior. Reconheceu o budismo, como fundo último da realidade e da vida condicionada — a samsâra — precisamente o desejo e a sede — *kâma, trshna* e *tanhâ.* Existe na «mulher do divino», na Çâkti de Çiva, a raiz do desejo, quer cosmogónico, quer consubstancial às «Águas» e à «matéria», que as doutrinas gregas concebiam como «privação», como a Penia platônica privada do ser e desejosa do ser ([15]), em oposição à natureza sideral e imóvel da masculinidade

[13] Cfr. J. WOODROFFE, *Shakti and Shâkta,* cit., II, sect., ch. XIV-XIX.
[14] A. e E. AVALON, *Hymns to the Goddess,* Londres, 1913, págs. 46-47.
[15] PLUTARCO *(De Is. et Os.,* 56), diz que Penia é «a matéria-prima que é em si mesma privação, mas está preenchida pelo bem (aqui sinónimo de ser) tendendo sempre para ele e chegando nele a

metafísica, do eterno *vovç.* Diz-se, de resto, que «Çiva sem Çâkti seria incapaz de qualquer movimento» — seria inativo — como também Çâkti, ou *prakrtî,* sem Çiva seria inconsciente — *acit* — *isto é,* desprovida do elemento luminoso. Os pares divinos enlaçados do panteão hindu e indo-tibetano, simbolizam a associação constante do elemento çivaico ao elemento çatico em tudo o que está manifesto. Plotino diz-nos (III, V, 8), que os deuses masculinos são definidos por *vovç* e os femininos pela psique, que a cada *«nous»* está unida uma psique, sendo afrodite a psique que Zeus, identificada também com Hera pelos sacerdotes e teólogos.

Não nos alongaremos aqui em citações semelhantes tiradas de outras tradições, que pouco acrescentariam às estruturas fundamentais que acabamos de indicar. Recordaremos somente algumas idéias da Cabala hebraica e do gnosticismo cristão. Na primeira a «feminilidade do divino» — a *nubka* que se opõe *à duchra — é* geralmente representada pela Shekinah, força ou princípio que significam a «esposa do Rei», e fala-se de núpcias sagradas — *zivuga Kadisha* — do Rei e da Rainha, de Deus e da sua Shekinah ([16]). Importa-nos aqui, sobretudo, sublinhar o aspecto desta hipótese feminina — o eterno feminino sob a proteção do qual se encontram todas as mulheres do mundo ([17]) segundo a qual se apresentam como um equivalente do Espîrito Santo vivificante, como um poder, influência ou «glória» imanente na criação: poder distinto da pura transcendência do divino e susceptível de separar-se (como no caso, que adiante veremos, da própria Çâkti hindu na fase descendente da manifestação); esta é a razão pela qual na Cabala se fala também de estado de «exílio» da Shekinah, a qual, porém, «como glória presente neste mundo» conduz também a associações de ideias ulteriores. Na antiguidade, «glória», era com efeito compreendida não como uma abstração personificada, mas como um poder ou fogo divino, o *Hvarenô* da doutrina iraniana, noção idêntica à de «chama viva», personificada por Vesta, que através das metamorfoses estudadas por Cumont ([18]), nos conduz de novo à idéia duma eficaz divindade feminina complementar, como a «Fortuna», especialmente sob a forma de *Fortuna Regia.*

No cristianismo — religião que agregou e absorveu os motivos de tradições muito heterogéneas — o «Espírito» não apresenta traços bem definidos; não é «feminino» quando fecunda a Virgem, ou quando, no Antigo Testamento, aparece como princípio que plana sobre as Águas. Contudo em hebreu e aramaico a palavra «espírito» é feminina e no gnosticismo cristão — no «Evangelho dos Hebreus» — encontra-se a expressão «minha mãe o Espírito Santo» referida a Cristo ([19]), enquanto que *Tcvevµa,* termo grego para «espírito», pode corresponder à palavra hindu *prâna,*

participar».

[16] *Zohar,* I, 207b; III, 7a.

[17] *Ibid.,* I, 288b.

[18] F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra,* Bruxelas, 1913, págs. 96 e ss.

[19] In ORIGENE, *In Johan, II,* 12—cf. JERONIMO, *In Math.,* II, vii, 7, onde aparece a mesma expressão

sopro, força vital, força da vida; deste modo o Espírito Santo, cuja descida foi também representada sob a forma de chama, tem um sentido convergente com o da própria Shekinah. Por outro lado, o Espírito Santo foi também muitas vezes simbolizado por uma pomba, que esteve, de resto, associada às grandes divindades femininas mediterrâneas, à Potnia cretense, a Ishtar, a Circe, a Mylitta, à própria Afrodite, representando a força e a influência ([20]). São pombas que levam a ambrósia, alimento de Zeus ([21]).

A mulher divina do gnosticismo é, essencialmente, Sofia, entidade de múltiplos aspectos e nomes. Identificada por vezes ao próprio Espírito Santo, é também, segundo os seus diversos atributos, a Mãe Universal, a Mãe dos Vivos ou Mãe resplandecente, o Poder do Alto, «A da Mão Esquerda» (em oposição ao Cristo, considerado seu esposo e «O da Mão Direita»), a Luxuriosa, a Matriz, a Virgem, a Esposa do Macho, a Reveladora dos Mistérios perfeitos, a Santa Pomba do Espírito, a Mãe Celeste, a Extraviada, Helena (isto é Selenia, a Lua); foi concebida como a Psique do mundo e como o aspecto feminino do Logos ([22]). Na *«Grande Revelação»* de Simão, o Gnóstico, o tema da díade e do andrógino é dado em termos que merecem referidos aqui: «Este é o que foi, que é e que será, o poder macho-fêmea assim como o poder preexistente ilimitado que não tem começo nem fim, porque existe na Unidade. Foi através deste poder ilimitado que o pensamento, escondido na Unidade, agiu primeiro, tornando-se dois... Sucedeu assim que aquilo que através dele se manifestou, embora um, é de fato dois, macho e fêmea, contendo a fêmea em si próprio ([23]).»

33. — Arquétipos deméticos e arquétipos afrodisíacos. A virgem. A nudez abissal

Estivemos até aqui a considerar a polaridade primigénia sobretudo em termos abstratos, metafísicos. Iremos presentemente examiná-la através de espécies de figuras divinas, propriamente ditas, de teofanias e de cratofanias. Na antiguidade tradicional estas figuras tiveram, como já dissemos, o valor de *arqueos,* de entidades reais. Através delas aproximam-nos já do plano existencial e assim da sexualidade humana concreta, unindo-se neste novo domínio o sentido do mito sagrado a cultos, instituições e atos rituais. Será contudo necessário para chegarmos a estas características diferenciadas do domínio mitológico, dispor de uma habilidade de discriminação muito especial. Encontra-se, com efeito, uma imensidade de figuras

---

e se recorda a propósito que *ruach,* espírito, é feminino em hebraico.

[20] Cfr. GLOTZ, *La civilisation égéenne,* tr. it., Turim, 1954, págs. 282-290, que menciona a deusa-pomba ou a deusa da pomba, podendo a pomba ser o símbolo da deusa e também com ela se identificar. «Emanação da deusa, a pomba é o espírito que santifica todos os seres e os objetos sobre os quais pousa: e a posse divina opera-se por seu intermédio.»

[21] HOMERO, *Odisséia, XII,* 63.

[22] Cfr. G. R. S. MEaD, *Fragments of a faith forgotten,* cit. págs. 247-248.

apresentando quase todas caracteres polivalentes, isto é, servindo de base a significados muito diferentes, não somente pela multiplicidade de aspectos que nelas é possível considerar e descobrir, mas devido também a causas exteriores, históricas, e à mistura, transformação ou justaposição de complexos mitológicos e de cultos variados nas diversas civilizações e, por vezes, até durante uma civilização.

No que se refere ao tipo feminino, a multiplicidade de imagens ou epifanias pode classificar-se sob o signo de dois tipos fundamentais que poderemos denominar o *tipo afrodisíaco* e o *tipo demétrico* apresentando-se como arquétipos eternos do amante e da mãe humana. Correspondem ao «poder do divino», *ousia, hulé* ou *çakti,* no seu duplo aspecto de força no estado puro, e de força que recebeu uma forma através do eterno masculino e se tornou vida alimentando uma forma.

Confirma-se a existência do tipo demétrico no antigo mundo ocidental, a partir do paleolítico superior, que continua no neolítico, se precisa nas divindades mães pré-helênicas, reaparecendo numa faixa meridional que, partindo dos Pirenéus alcança para além da civilização egeia, do Egito e da Mesopotâmia ([24]) a Índia pré-ariana e a Polinésia. O tema da fecundidade surge aqui em primeiro plano; como tradução naturalista da idéia da deusa concebida como vida e origem da vida, encontra a sua expressão nos ídolos informes esteatopígios do paleolítico, aparecendo, contudo, este tema e fazendo exceção da casta forma tardia, da Demetra helenizada, patente nas mais antigas deusas nuas, cujas representações mais cruas são constituídas por figuras com inúmeros seios e por imagens femininas nuas, em pé ou deitadas de costas, de pernas muito abertas para mostrar o seu sexo, e também para libertar, fazer fluir o *sacrum* sexual sob a forma de uma energia mágica, do *mana* da fecundidade da *Genitrix* ou *Mater* primordial ([25]). O mesmo tema encontra em certos povos primitivos uma expressão particular através do símbolo linear estilizado da matriz e deste órgão — o triângulo invertido V, por vezes contendo um traço no ângulo inferior fazendo alusão à fenda vulvar — tomado como símbolo e crisma de uma força mágica, tendente a fertilizar e, ao mesmo tempo, assustar aqueles que não devem aproximar-se ([26]). Um sentido análogo poderá ter o *ávaovq,ua,* o levantamento do vestuário mostrando o sexo, gesto que poderá ter tido o sentido que acabamos de indicar se, por exemplo, tiver sido através dele que, na lenda, as mulheres liceias fizeram recuar as vagas ameaçadoras de Poseidon ([27]); e se ainda no ciclo islâmico, a antiga deusa lunar al-Uzzas, ao afastar o véu, tivesse detido o

---

[23] *Ibid.,* págs. 129-130.
[24] Cfr. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea,* Milão, 1909, págs. 90 e ss., 100.
[25] Cfr. J. PRZYLUSKI, *La Grande Déesse,* Paris, 1950, págs. 26-27, 48, 50, 127, 156-157; U. PESTALOZZA, *La religione mediterranea,* Milão, 1951; C. CONTENAU, *La déesse nue babylonienne,* Paris, 1914.
[26] PLOSS-BARTELS, *Das Weib,* cit., v. I, págs. 137-138. Devemos recordar que p é ao mesmo tempo o signo das Águas, da Çakti e do desejo.
[27] Cfr. J. J. BACHOFEN, *Le Madri e la virilitá olîmpica,* cit., 82 ss.

enviado do Profeta que queria abater as árvores a ela consagradas ([28]).

Não há razão para enumerarmos aqui os diversos nomes atribuídos à Grande Deusa, à Magna Mater Genitrix, imagem do princípio demétrico, mas também, poder e força muito real. Ela é a Mãe Terra. É a iraniana Ardvî, que Ahura Mazda denomina a «sua água», posta em contacto com um rio mítico, descendo das alturas, do qual derivam as águas da terra no seu sentido simbólico de energias vitalizantes, de forças de fecundidade e de fertilização. O princípio úmido constitui aqui a substância elementar da Deusa, e uma etimologia neoplatónica põe também em evidência o outro aspecto deste princípio, ao fazer derivar o nome de uma das suas epifanias Rhea, de *rein* = fluir. Por esse motivo vemos as deusas do tipo demétrico, como a Hera argiva, ou do tipo amazônico como Pallade Atena, recuperar a sua virgindade ao mergulhar nas águas, sua substância primigénia, que como tal as renova, e reintegra a sua natureza ([29]). Foi-nos transmitido como mito fabuloso dos Mistérios de Hera a sua re-imersão do banho ritual nas águas da nascente Kanathos ([30]), donde surgia sempre virgem. Poderemos, igualmente, recordar a relação entre o culto romano de Veste e a água da nascente ou a água corrente; esta água, «água viva», era a única que se utilizava em certos ritos purificadores praticados pelas Vestais — *aqua vivis fontibus amnibusque hausta* ([31]). Como o Ganges, a Grande Deusa hindu é aquela que tem a sua manifestação, a sua «forma líquida» ([32]), no rio sagrado cujas águas lavam de todo o pecado.

A hipóstase suprema obtém-se no mundo destas figuras, quando a Grande Deusa se apresenta como aquela que, tal como a Gaia hesódia, concebe sem esposo, ou se deixa fecundar por um esposo que ela própria engendrou primeiramente, e que é, assim, ao mesmo tempo seu filho e seu amante; parente que tem, relativamente a ela, uma posição subordinada e unicamente instrumental, sendo com freqüência descrito como um ser temporário que morre e renasce graças à deusa (Tammuz e Attis perante Rhea-Cibele e Ishtar) pois somente nela está contido o verdadeiro princípio e a fonte da vida. Encontramo-nos aqui na fronteira quer de cisões e «absolutizações» dando origem à ginecocracia demetricamente orientada (não necessariamente como soberania social da mulher, mas em geral, como preeminência de tudo quanto a ela se liga, aqui, como mãe), quer de regressões que nos conduzem à idéia, a seu tempo indicada, da imortalidade telúrica, ou imortalidade na Mãe. É no quadro destas «absolutizações» que o princípio feminino, originalmente ligado à Terra, pode assumir a figura de divindade celeste soberana, de Magna Mater Deorum: transformação esta que pode ser observada, em particular, na figura da Ísis egípcia.

---

[28] Cfr. F. ALTHEIM, *Der unbesiegte Gott,* Hamburgo 1957, pág. 31.
[29] Cfr. PESTALOZZA, *Religione mediterranea,* cit., págs. 405, 408.
[30] Cfr. K. KERENYI, *Le Figlie del Sole,* Turim 1949, págs. 110-111.
[31] TÁCITO, *Ann.,* IV, 53.
[32] Cfr. A. e E. AVALON, *Hymns to the Goddess,* Londres 1913, págs. 41, 127.

Ísis que na origem era uma divindade telúrica — representando no símbolo cósmico--naturalista a terra negra do Egito banhada e fecundada pelo Nilo, o macho Osiris — introduz-se, com efeito, no mundo celeste e torna-se «Senhora do Céu», «Aquela que dá luz ao Céu», «A Rainha de todos os deuses» ([33]). E, do mesmo modo, será a deusa elamita com a tiara da soberania, «que segura na mão direita a taça pela qual dá a beber aos mortais o fluido vital inebriante, e na mão esquerda o anel, símbolo do círculo indefinido da procriação.» Finalmente, quando a Grande Deusa cessa de ser Mãe Terra e toma, em particular, a forma de uma divindade lunar, este fato constituirá uma nova expressão de outro dos significados — base que atrás indicamos. A Lua é, com efeito, o astro que muda; associada à força em ação em todo o local em que haja mutação, alteração e transformação, reflete de certo modo a própria natureza das Águas e da 6172 cósmica. Astro noturno, rainha da noite — na transposição moral: «astro mutável e inconstante» — a Lua é considerada, através destes traços, como mulher e foi associada ao arquétipo feminino divino; o crescente lunar figura assim, também, como um atributo da Ardvî iraniana, como já vimos, a «Água» de Ahura Mazda.

A melhor expressão do princípio afrodisíaco da feminilidade primordial como força dissolvente, subversiva, extática e abissal do sexo, o contrário pois da feminilidade demétrica, encontrar-se-á talvez nas epifanias hindus da Grande Deusa — em Kâlî, de que já falamos, em Bhairâvî, em Karalâ e sobretudo em Durgâ. No mundo mediterrânico apresentam principalmente esses traços, Ishtar, deusa do amor, e muitas outras deusas com a mesma estrutura: Mylitta, Astarte, Tanit, Ashera, Anaitis. Devemos considerar aqui um aspecto fundamental: O nome de Durgâ, a deusa hindu, quer dizer «a Inacessível», sendo porém também a deusa dos ritos orgíacos. As deusas mediterrânicas que acabamos de citar têm freqüentemente o epíteto de «virgem» *7rao6Vvoç.* Ishtar é «virgem», sendo contudo ao mesmo tempo a «Grande Prostituta», a «Prostituta Celeste» ([34]). Consideram-se como «virgens» a própria Kâlî — que é Kumârirûpa dharîni, sob a forma de Adya-Kâlî — deusas afrodisíacas que têm amantes, e até deusas do tipo demétrico que são mães. Os nomes de Porne, Hetaira, Pandemos, foram, no mundo égeo-anatólico, compatíveis com a denominação oposta de «virgem». Shing-Moo, a Grande Deusa, a Virgem Mãe chinesa foi também padroeira das prostitutas. E, fazendo-nos transportar para outro âmbito cultural, foram igualmente virgens as Huris celestes islâmicas, embora constantemente se oferecessem aos eleitos. Encontramos também um vestígio desta idéia numa

---

[33] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians,* Londres 1904, v. II, págs. 213-216; APULEIO, *Met.,* XII, 5. Basta notar que a Virgem dos cristãos, desempenhando um papel assaz modesto no Novo Testamento e tornada «Rainha dos Céus», é uma aparição desta mesma hipótese.

[34] Do nome da deusa Innini-Ishtar deriva o nome das prostitutas sagradas denominadas «virgens», de que falaremos a seguir: nome este que, no entanto, se estendeu também às prostitutas em geral, *ishtaritu;* o nome de umas e de outras deriva da deusa, pois pensava-se que elas refletiam ou incarnavam de certo modo a sua natureza. Cfr. S. LANGDON, *Tammuz and Ishtar,* Oxford 1914, págs. 75-76, 80-82.

transposição materialista, no dogma cristão, segundo o qual Maria não só teria concebido sem ter sido fecundada por um macho, como teria permanecido virgem mesmo depois do parto. O sentido mais profundo deste contexto foi recolhido de forma imperfeita pelos autores, que o quiseram explicar baseando-se no emprego que, na Antiguidade, se pode ter dado à palavra «virgem» para designar, não só a mulher que ainda não tivesse tido experiências sexuais, como a mulher solteira, a «rapariga», que pode ter tido relações com um homem, mas não na qualidade de esposa e por isso repele a submissão e os elos conjugais ([35]). É um fato que neste conjunto ressalta talvez a capacidade que apresenta a «matéria-prima» em receber e em impregnar-se de qualquer forma sem jamais se esgotar, sem ser possuída até ao fim do ser ([36]). A virgindade, compreendida, pois, como a qualidade impalpável e abissal, como a ambigüidade da «mulher divina», que constitui a característica de Durgâ («a Inacessível») e que se relaciona com a qualidade fria, que pode coexistir com a natureza afrodisíaca e etérica, ardente e fascinante. Segundo o aspecto que, de preferência, tomaram as sereias, consideradas quer «virgens», quer feiticeiras, a parte inferior do seu corpo apresenta-se ictiomorfa, úmida e fria.

As divindades femininas do tipo amazônico apresentam também, em certa medida, um caráter idêntico, e a sua castidade ou virgindade, no sentido corrente da palavra, não constituiu senão uma característica tardia que se sobrepôs a figuras mais antigas no decorrer de um processo de moralização. Sabemos assim que Artemis-Diana e Athena, concebidas no mundo helênico essencialmente como virgens, e como divindades pré-helênicas e pelásgicas, eram deusas-mães do tipo que acima descrevemos. Constitui um fato muito característico que, neste contexto, as deusas virgens e a própria Ishtar, ao mesmo tempo virgem e prostituta, tenham podido apresentar-se igualmente como divindades da vitória (Venus Victrix, Ishtar invocada como a «Senhora das Armas», o «Arbitro das Batalhas»); a dualidade dos motivos está patente na seguinte invocação: «Tu és forte, oh Senhora da Vitória, tu que podes suscitar os meus desejos violentos» ([37]), Przyluski mostrou a verdadeira natureza deste fato, ao observar que a Grande Deusa é também a divindade dos combatentes, pois a guerra é, neste caso, considerada essencialmente no seu aspecto

---

[35] L. R. FARNELL, *The cults of the Greek states,* Oxford, 1896, v. II, págs. 413, 442, 449; R. BRIFFAULT, *The Mothers,* Nova Iorque 1927, v. III, págs. 169-170. De resto o nome *Kumârî,* que na Índia pode significar virgem, mas também jovem (como no alemão *Jungfrau), tem* um significado análogo sem que se ponha necessariamente a questão da virgindade anatômica.

[36] Assim PLUTARCO diz de Isis: Uma vez que Isis constitui o princípio feminino da natureza, e aquele que pode acolher toda a gênese, Platão denominou-a a «ama» e «aquela que recebe tudo» e a «multidão», «a dos dez mil nomes», porque ela é transformada pelo Logos e recebe todas as formas e todas as idéias». Contudo, num hino antigo Isis-Neit é denominada a «desconhecida», a «profundamente escondida», «aquela que é difícil de atingir», a «grande divindade jamais destruída», e implora-se para que se mostre nua, «despida das suas vestes». WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians,* v. I, pág. 459.

[37] In W. KING, *Seven tables of creation,* Londres, 1902, pág. 223.

de ação que destrói e mata ([38]). Do mesmo modo, a própria Afrodite, sob a forma de *dnEía,* adota os traços de uma divindade guerreira com o sentido esotérico de potência, de *çakti,* de Ares-Marte. Estes fatos põem em evidência a ambigüidade de um poder que é simultaneamente de vida e de morte — de Astarte disse-se até: *Diva Astarte hominorum deorum vita, salus, rursus eadem quae est pernicies, mors interitus* ([39]). E a deusa lunar luminosa, cuja outra face é, contudo, a «deusa negra» abissal, a *Mater Tenebrarum,* a Hécate subterrânea (Artemis virgem que por vezes também tomou o aspecto de Hécate) a Juno infernal, *Domina Ditis* (Virgílio), Ishtar e Kâlî, «Mãe-Terrível»: arquétipos estes em que converge o simbolismo de certas figuras derivadas, tais como as virgens das batalhas e das tempestades, as válquírias nórdicas, as fravashi iranianas. Os homens procuram utilizar e ativar contra os seus inimigos a deusa com o seu poder desenfreado e de morte. Ela toma então os traços da Deusa da guerra, da Promachos, com o leão, a flecha e o arco e, quando esse poder conduz à vitória, a virgem aparece também como a deusa da vitória. Assim Durgâ é também a deusa negra — *Krshna* Kumarî — invocada como a deusa que concede a vitória na batalha ([40]). No que respeita ao aspecto «infernal» deste conjunto, é interessante notar que na *devotio* romana (rito tenebroso através do qual um general se oferecia voluntariamente como vítima às forças inferiores para as desencadear contra o inimigo) após se terem invocado as deusas luminosas incluindo Marte, surge o nome de Bellone, que é precisamente uma deusa da guerra, no sentido que acima indicamos, e que foi também identificada pelos autores antigos a outras formas da Grande Deusa ([41]). Deve, igualmente, citar-se Sekhmet, a deusa egípcia nua, leonocéfala, da guerra, que rejubilava com os sacrifícios sangrentos e que dizia unir-se viva aos vencedores.

Uma transposição no plano moral do aspecto ontológico «Durgâ» da deusa, é a crueldade que lhe atribuem os temas mitológicos variados, que se cristalizaram à volta de figuras semelhantes. A deusa deleita-se com o sangue e a morte. Isto é evidente em Kâlî, porém, outrora, na Grécia, ofereciam-se em muitos locais (Esparta,

---

[38] *La Grande Déesse,* cit., pág. 28.

[39] KING, op. cit., e em geral W. H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena,* Leipzig, 1883, págs. 76 e ss.

[40] Cfr. Avalon, *Hymns to the Goddess,* cit. págs. 70-71, 76, 115, 117.

[41] É assaz evidente que no cristianismo os atributos teológicos da Virgem Maria são um absurdo se nos referirmos à parte que a Mãe de Jesus desempenha nos Evangelhos; eles só serão compreensíveis como uma transposição para a figura da Virgem de características que já tinham sido observadas na Grande Deusa pré-cristã. Até alguns atributos da litania canônica como «mãe inviolada», «virgem poderosa», têm um caráter «dúrgico» do mesmo modo que as expressões «jardim fechado», e «fonte selada». A par de outros, os traços amazônicos surgem com freqüência nas invocações antigas, e assim, por exemplo, no Hino ataquista atribuído a S. Germano, patriarca de Constantinopla, a «esposa inviolada» é denominada também «geradora da luz indizível, mestra que domina todo o ensinamento, iluminadora do espírito dos crentes, entrada da porta do paraíso, ciência radiosa da graça, relâmpago que ilumina **a** alma, *faísca que abate os inimigos,* imagem viva da água do batismo», «tu que lavas a mácula do pecado, *tu que dás a vitória, tu que dispersas os inimigos»,* «salvação do meu corpo», etc., Cfr. P. REGAMEY, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie.*

Braurone e outros), sacrifícios humanos à Virgem divina, à Artémis Orthia também chamada Táuria; quando estes sacrifícios foram abolidos, ficou como resíduo o rito da *diamastigosis,* da flagelação dos adolescentes de Esparta no decorrer de festas em honra da deusa, a fim de que o seu sangue banhasse o altar, pois a deusa virgem amava o sangue. Também em outras cidades gregas os adoradores de Demetra flagelavam-se mutuamente. Em Roma a festa de Cibele inspirada no culto da Grande Deusa, celebrava-se de 15 a 24 de Março, mas compreendia também o dia 27 desse mês, marcado no calendário como *dies sanguinis.* Nesse dia os sacerdotes da deusa flagelavam-se e feriam-se, unindo os seus gritos ao som das flautas e dos timbales. Seguidamente, e depois duma vigília misteriosa, acreditava-se que os iniciados se uniam à Grande Deusa ([42]). Apresentam caráter semelhante os ritos orgiásticos dedicados à deusa Ma que era considerada também uma deusa guerreira. Está incluído neste contexto o fato de serem freqüentemente confiadas a sacerdotisas, as execuções de sacrifícios sangrentos, como sucedia entre os Gauleses e na América. E embora seja geralmente considerado que um rito arcaico praticado pelas Vestais, as virgens sagradas romanas, guardiãs da chama da vida, consistia em lançar ao Tibre vinte e quatro bonecas, a opinião preponderante dos historiadores é que, na origem, essas bonecas correspondiam a vítimas humanas.

Chegou, talvez, o momento de considerar o sentido que apresenta a nudez da mulher divina no seu aspecto «Durgâ» e que está em oposição àquele por nós examinado da nudez do arquétipo demetrio-maternal, princípio da fecundidade. É o *nu abissal* afrodisíaco. A dança dos sete véus, uma das suas expressões simbólico-rituais mais fortes e sugestivas está ligada na sua origem a uma dança sagrada. Pertencia ao ensinamento dos Mistérios, o simbolismo da travessia das sete esferas planetárias, no decorrer da qual a alma se desprende pouco a pouco das diferentes determinações ou condicionalidades a elas ligadas, e concebidas como outras tantas vestes ou roupagens a retirar, até atingir o estado da «nudez» completa do ser absoluto e simples, que só se encontra a si próprio quando se situa para além dos «sete». Plotino ([43]) recorda, justamente, neste contexto, aqueles que ascendem degrau por degrau aos Mistérios sagrados, ao mesmo tempo que vão despindo as suas vestes e avançam nus; e, no sofisma, fala-se de *tamzig,* a laceração da roupa durante o êxtase. No domínio oposto, ou seja, na natureza, o processo correspondente é o desnudamento do poder feminino de todas as suas formas, até se manifestar na sua elementaridade, na sua substância «virgem» anterior e superior a toda a forma. E precisamente este fato que é posto em evidência pela ação da mulher que, na dança, se liberta sucessivamente dos sete véus até se mostrar completamente nua, como, na invocação egípcia já citada, se desejava que

---

[42] Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* c. III; PRZYlUSKI, op. cit., págs. 29-30.
[43] *Eneida,* I, vi, *7.*

aparecesse Isis. Trata-se no inverso, da nudez uraniana, é a nudez abissal feminina que pode atuar de modo fatal: a visão de Diana nua mata Atteone («Diana invulnerável e mortal»), a de Atena cega Tiresias. A interdição ou tabu da nudez, que se encontra em certas lendas e costumes, até nos povos primitivos, constitui um vestígio ritual. E embora nos Mistérios gregos a visão de imagens completamente nuas correspondesse ao grau supremo da iniciação, à *epopteia,* num outro domínio, isto é, no lado feminino, identifica-se ao ritual das práticas tântricas sexuais: a mulher que se utiliza aparece como a encarnação do *prakrti,* a mulher divina e a substância primordial que se esconde sob as inúmeras formas da manifestação; nua, a mulher significa essa mesma substância separada de qualquer forma, no seu estado «virgem» e abissal. Por outro lado, no rito, a nudez feminina é progressiva, não sendo permitido a todos a utilização da mulher completamente nua, que é reservada somente aos iniciados tântricos de grau superior, como se só a eles fosse dado ver o abissal, unir-se à Virgem nua sem perigo mortal ou sem profanação ([44]). Será, talvez, possível, encontrar um sentimento análogo na união ritual paradoxal já por nós indicada, de um asceta e de uma prostituta no decorrer da festa do Mahâvrata, como se a mulher reconduzida à sua «matéria-prima », substrato possível e intangível de todas as formas (a «prostituta») não pudesse encontrar um par à sua altura senão no homem que, por ascese, se tinha também reintegrado no próprio princípio, isto é, na virilidade transcendente. Simbolicamente, pode enfim levar-nos à mesma idéia, a expressão hermética de que o Esposo e a Esposa devem entrar no leito conjugal despojados de todo o vestuário, e bem lavados, para cumprir o *mistério conjunctionis* ([45]).

Ocupar-nos-emos mais adiante destes complexos rituais. Por agora limitar-nos-emos a indicar a característica particular que ressalta da epifania da Grande Deusa, sob a forma de Varunâni. Foi esta uma divindade hindu que tomou sucessivamente o nome de Vâruni e de Surâ, apresentando-se como uma divindade do céu, das águas e das bebidas embriagadoras. Em *pâli o* termo Vârunî designa, efectivamente, quer um licor embriagador, quer uma mulher embriagada ou possessa e, na epopeia, Vârunî ou Surâ é «filha» de Vâruna, do deus uraniano masculino e é ela que dá aos deuses a alegria e a embriaguez. Na Índia a relação entre Vârunî e as bebidas embriagadoras é um fato (e tanto assim que em certos textos beber *devi vârunî* — a manifestação da deusa, a deusa sob «forma líquida» — é sinônimo de beber estas bebidas); enquanto que Surâ, nome que no Irão é dado na epopéia à mesma divindade, constitui também

---

[44] Cfr. Evola, *Yoga della Potenza,* cit., pág. 288.

[45] Cfr. A. J. PERNETY, *Dictionnaire mytho-hermétique,* Paris, 1758, pág. 266. Indiquemos de passagem o aspecto mágico da nudez ritual. É quando se restabelece o estado elementar, «nu», separado da forma, do princípio que encarna e que corresponde à sua verdadeira natureza, é então que se manifesta a sua potência supra-física. Daí deriva como contrapartida analógico-ritual, precisamente a prescrição de estar nu para a execução de certos atos.

um dos nomes da Grande Deusa ([46]). Até nos hinos da austera Çankara se associa a deusa às bebidas embriagadoras, segurando a taça, ou apresentando-se embriagada ([47]). Neste arquétipo divino fixa-se, assim, o aspecto do feminino como princípio e causa de embriaguez, a qual pode apresentar quer a forma inferior e elementar, dionisíaca, selvagem e menádica, quer a forma superior de embriaguez transfigurante e luminosa.

O cristianismo fixou, obscuramente, este segundo aspecto na figura da Virgem Mãe que domina e tem a seus pés o crescente lunar, ou então a serpente, como Nahash, no esoterismo hebraico, simbolizou o princípio elementar, cósmico, do desejo. Este fato poderia, também, relacionar-se com a divisão existente nos antigos Mistérios da Mãe, em que os pequenos Mistérios eram os da Perséfona infernal, ligada também a Afrodite, cujo culto se celebrava na Primavera, mais ou menos na mesma época das festas múltiplas orgíaco-telúricas, ao contrário dos grandes Mistérios de Eleusis, que se celebravam no Outono. Poder-se-ia recordar igualmente a deusa egeia, Nossa Senhora das Vagas e *Stella Maris,* no seu duplo aspecto de deusa que desce dos céus, e de deusa que surge das regiões infernais, simultaneamente «deusa das pombas» e «deusa das serpentes» e das panteras ([48]).

Finalmente, ao considerarmos a substância ou potência cósmica no aspecto ou situação em que se encontra fixada numa dada forma, onde, e em certa medida está isenta do seu caráter fluído, fugitivo, incoercível, deparamos com o princípio demétrico sob a forma de figuras femininas, quais «esposas» unidas a um deus pelo elo monogâmico e monoândrico: nesse caso a substância já não será a «Virgem» e a «Prostituta» mas a esposa divina, como «fonte selada» transposta para o plano moral quando o arquétipo tem caracteres de castidade e de fidelidade que ocultam a natureza original (a Grande Deusa sob a forma de Hera). A esta situação ontológica correspondem, no mito, os casais divinos sexuados, com relações de relativa harmonia e equilíbrio.

34. — Diferenciações típicas da virilidade no mito

Se pretendermos examinar as figuras típicas do mito incarnando o princîpio masculino, poderemos referir-nos às divindades que, de certo modo, servem de contrapartida ao princípio feminino segundo o puro aspecto afrodisíaco, em seguida segundo o aspecto «Durgâ» e, finalmente, segundo o aspecto demétrico-maternal.

Essa morfologia foi já, em parte, esboçada por J. J. Bachofen, partindo

---

[46] Cfr. PRZYLUSKI, op. cit., pág. 139; *Mahânirvâna-tantra,* X, 110. É interessante notar que entre os Incas a rainha usava o nome de — Mama-luca — que é o de uma substância que produz a embriaguez, a cola, a qual segundo a tradição tinha uma origem divina (L. Lewin).
[47] Cfr. Avalon, *Hymns to the Goddess,* cit., págs. 26-28, 58-59.
[48] Cfr. GLOTZ, *Civilisation égéenne,* cit., págs. 290-291.

essencialmente dos complexos mitológicos que na antiguidade se criaram à volta da figura de Dionísios por meio de associações que, num primeiro relance, dão a impressão dum sincretismo desordenado, mas que, na realidade, encerram sentidos profundos ([49]).

Como limite inferior deveremos primeiramente considerar a forma telúrica-poseidônica da virilidade. Dionísio foi, neste plano, associado quer a Poseidon, deus das Águas, quer a Osíris, concebido como o curso do Nilo que irriga e fecunda Ísis, a qual simboliza a terra negra do Egito. A um nível mais elevado encontramos a associação de Dionísio a Ephaisto-Vulcano, deus do fogo subterrâneo. Deparamos, no primeiro destes complexos mitológicos, com um desvio do simbolismo das Águas, pois elas designam agora o princípio úmido da geração relacionado com a concepção puramente fálica da virilidade; o deus é o macho considerado sob o aspecto fecundador da substância feminina, e como tal a ela, em certa medida, subordinado. A passagem ao deus do fogo subterrâneo pouco faz progredir, pois trata-se dum fogo terreste ainda turvo, selvagem e elementar, cuja contrapartida é ainda a feminilidade afrodisíaca na sua natureza fugitiva (Afrodite, como esposa infiel de Vulcano).

Bachofen vê uma epifania mais elevada do princípio masculino quando Dionísio se apresenta já, através da sua ligação, primeiramente com Lunus, depois com o Sol e Apolo, como uma natureza luminosa e celeste. Porém, se nestas formas do mito, Dionísio se faz sempre acompanhar de figuras femininas que estão, de certo modo, relacionadas com o arquétipo da Grande Deusa, este fato indica-nos a presença dum limite; limite que é bem visível, também, mesmo quando Dionísio se torna um deus solar; o Sol não é aqui considerado sob o aspecto de luz pura e imutável, mas sim como astro que morre e ressuscita. Sabemos que este motivo é justamente um motivo do dionisismo órfico que se enquadra, assim, na mesma base da religião da Mãe, pois é essa a situação de Attis e Tammuz, deuses masculinos mortais, que a Deusa imortal ressuscita sempre de novo (com efeito junto de Cibele encontra-se também Sabasius em vez de Attis, freqüentemente identificado com Dionísio): do mesmo modo, que o Sol se põe e ressuscita, e que a sua luz não é ainda a luz fixa e abstrata do ser puro, do puro princípio olímpico.

O desenvolvimento ulterior da série de complexos míticos que estamos a examinar compreende a passagem a um outro complexo para além daquele cujo centro é Dionísio. O elo de ligação pode ser posto em evidência na sua qualidade de adversário e vencedor das Amazonas e também na traição de Afrodite que se uniu a Ares, deus da guerra. Embora Ares — o Marte helênico — apresente ainda os traços da virilidade selvagem, aproxima-nos, mesmo assim, das figuras que encarnam uma virilidade que já não é fálica ou dionisíaca, sensual e elementar, mas sim heróica. O Héracles dórico

[49] Sobre este assunto cfr. J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht,* cit. §§ 76, 109, 111, 112.

constitui a principal encarnação desta virilidade. Também ele venceu as Amazonas e é igualmente um inimigo da Mãe (de Hera — assim como o Hércules romano é o inimigo de Bona Dea); liberta-se dela, ficando contudo na posse do seu princípio, se obtiver no Olimpo Ebe, a juventude eterna, por esposa após ter conseguido encontrar o caminho do jardim das Hespérides e ter colhido aí a maçã de ouro, símbolo que está ligado à Mãe (as maçãs haviam sido dadas por Gea a Hera) e à força-vida.

Encontraremos, num plano superior a Héracles, as representações da virilidade ascética e apolínea que fazem sobressair a virilidade heróica e, em parte, antiginecocrática (falaremos em devido tempo do importante simbolismo da túnica de Nessus). O próprio Çiva pode ser aqui considerado como elemento de ligação, se o entendermos como divindade do culto, e não como princípio metafísico. Se, por um lado, no período alexandrino, se equiparou Çiva a Dionísio, deus dos ritos orgíacos, por outro, foi também considerado o grande asceta dos cimos, que embora tivesse uma esposa, Parvatî, não se deixava subjugar por ela, pois sabia fulminar Kâma, o deus do amor, quando este procurava suscitar nele um desejo, sinônimo de necessidade, de privação, de sede e de dependência (no mito hindu Kama é ressuscitado por Çiva pela intercessão de divindades — como Ratî — personificando, ao contrário, as formas de experiência erótica pura, livre destes condicionalismos).

Para além de qualquer luta ascética a virilidade encontra uma das suas figurações típicas em Heruka, a quem os textos atribuem uma beleza heróica, severa e majestosa, por vezes aterradora, divindade nua e luminosa portadora do cedro do panteão indo-tibetano. A nudez passará neste caso a exprimir um significado oposto à nudez abissal feminina, representará o ser puro em si, a «pureza» ou simplicidade uraniana dominadora (perigosa para a mulher, pois ver o homem pode significar para ela, segundo esta «nudez», perdê-lo para sempre — tema este que faz parte da lenda). Çiva teve também, freqüentemente o mesmo atributo, e foi denominado: *digambara* = «o Nu».

Retomando os temas helênicos, observaremos que a série pode ter por limite a manifestação apolínea, da virilidade pura: Apoio como encarnação do *vovç* olímpico, da luz uraniana imutável, separado do elemento telúrico e também da sua relação com as deusas que subsistem em algumas variedades ilegítimas do seu culto histórico. Sob este aspecto, Apoio, deus da «forma pura» foi concebido sem mãe e «nascido de si próprio», dµv/tcoe e dvtoyrv?ç; deus dórico, «geometrizante» porque ao masculino e à forma pertencem a determinação, e ao feminino o indeterminado da matéria plástica e sem limite, *c"uceteov.* No mito do julgamento de Orestes, Apoio defende o princípio oposto ao da maternidade sem esposo, mas também ao da feminilidade demétrica e afrodisíaca. Afirma ser na realidade o pai que concebe o filho

e que a mãe não é senão a «ama» do filho ([50]) É o reconhecimento e a reafirmação da relação entre o eterno masculino e o eterno feminino que já foi por nós indicada no plano metafísico. Existe, porém, algo mais no símbolo apolíneo: algo que, para além do reestabelecer entre os dois princípios a ordem «segundo a justiça» transporta já o mundo da díade para além de tudo. Poderemos, todavia, reconhecer as principais diferenciações típicas do masculino, no grau da virilidade fálico-telúrica, da dionisíaca no seu sentido limitado, na heróica, na ascética e, finalmente, na apolínea ou olímpica, constituindo centros de complexos mitológicos de variantes e transposições sem fim, nas mais diversas tradições, em oposição ao mundo das mães telúricas, das deusas deméticas, afrodisíacas e, finalmente, das «Virgens» ambíguas, abissais, amazônicas e destruidoras.

35. — O masculino e o feminino na manifestação

No que acabamos de expor passamos já, em mais de um ponto, da consideração *estática* do masculino e do feminino como princípios, categorias ou formas divinas, à consideração *dinâmica* dos dois como poderes mantendo entre si uma relação variada. Antes de tratarmos mais pormenorizadamente este aspecto particular, será preciso, considerar primeiro um ponto importante.

Não existe doutrina metafísica e tradicional completa, que tenha considerado a Díade como supremo ponto de referência da sua visão do mundo. A tradição do Extremo Oriente conhece, como já assinalámos, para além do *yin* e do *yang,* a «Grande Unidade» — Tai-i ou Tai-ki. Plotino fala do Um superior e anterior à dualidade divina de *novo* e *vÂn,* de ser e da potência-vida. O tantrismo conhece o Nirgûna-Brahman ou um outro princípio equivalente para além da díade Çiva-Çâkti, etc. Este ponto de referência superior impede que se reconheça uma dignidade igual aos dois princípios. O princípio masculino, o *yang,* Çiva ou o ser como elemento da díade, reflete o Um, o ser transcendente; representa e incorpora este Um no processo da manifestação universal, na relatividade, na corrente das formas (em Plotino, na qualidade de Logos). Quanto à «natureza», podemos dizer em termos teológicos que não constitui um princípio que seja coexistente com Deus, mas que deriva de Deus e tem, portanto, uma «realidade secundária» ([51]).

Resulta daí uma preeminência de direito, ontológico ou metafísico do masculino perante o feminino, à qual não corresponde, contudo, necessariamente, uma preeminência de fato. Ao contrário, o primeiro momento da manifestação não poderia

---

[50] ESQUILO, *Eum.,* 658-666.

[51] Isto reflecte-se de certo modo no mito bíblico segundo o qual «Eva» deriva de «Adão», foi formada de uma parte de Adão, do mesmo modo que a ideia de que só este teria sido feito à imagem de Deus. Cfr. ELIPHaS Levi, *Dogme et rituel de Haute Magie.* A mulher deriva do homem como a natureza deriva

ser caracterizado senão pela potência feminina desperta, que se liberta e atua, e que toma, por esse motivo, vantagem sobre o princípio do ser puro e do idêntico; vantagem que irá manter-se em toda a fase que poderíamos chamar descendente ou «promanativa» no *agOoboç* plotiniano, no *pravrttî-marga* de que já falamos ao descrever as duas vias, a Via da Mão Direita e a da Mão Esquerda. Esta fase desenvolve-se até um limite ([52]) marcado por um equilíbrio dos dois princípios, imediatamente após o qual se verifica uma viragem, um ponto de crise ou de ruptura. A potência, a Çâkti, pode destacar-se ou dispersar-se no ilimitado, ou pode então ser gradualmente retomada e dominada pelo princípio oposto em formas e situações em que tem sempre a vantagem, até à posse completa, transparente do já formado — que é conduzido pelo feminino — no masculino, causa primeira de todo o devir, e uma síntese superior que reproduz, de certo modo, a unidade primordial. É este o arco ascendente possível para além do ponto mais baixo do ciclo, no qual o movimento se processa na direção daquilo que, em termos cristãos, poderíamos chamar a «consumação» e que é possível relacionar com a Via da Mão Esquerda, e se encontra sob o próprio signo de Çiva, isto é encarnando o deus da «transcendência»; enquanto a primeira fase se encontra não só sob o signo de Çâkti, mas também das divindades da criação e da conservação (Brahmã e Vishnu).

Importa sublinhar que não devem conceber-se as várias fases em termos de uma sucessão temporal, mas sim de uma multiplicidade de situações possíveis, com relações diferentes entre o masculino e o feminino, entre a forma e a matéria, entre o Céu e a Terra, entre o *yang* e o *yin* segundo o predomínio de um ou do outro princípio. Estas situações encontram-se com freqüência: no cosmos e nos seus períodos; na história e nas suas épocas; na estrutura e no espírito dos cultos, das civilizações e das próprias sociedades (nestas, segundo a oposição entre a civilização do Pai e a civilização da Mãe, entre civilizações androcráticas e ginecocráticas) de instituições baseadas no puro direito paternal, e de civilização matriarcais; até nos indivíduos, porque é o predomínio de um ou do outro princípio que origina a formação do sexo (sexo tanto do corpo como da alma) aos «homens» e às «mulheres». Assim expostas, as concepções que poderiam parecer abstratas fornecem-nos, na realidade, os fios condutores fundamentais para que nos orientemos no estudo do conjunto da realidade.

É possível observar-se que por detrás das diferentes representações do mito da «queda» se esconde, muitas vezes, a idéia duma identificação do princípio masculino ao princípio feminino (ou «cósmico») até assumir o modo de ser deste último e nele se perder. É o que sucede necessariamente na primeira fase da manifestação, que

---

de Deus, assim Cristo sobe aos Céus e para aí conduz, também, a «Virgem Maria».

[52] Na natureza esta situação metafísica reflete-se no fato de que, quanto mais se desce na escala biológica, mais se encontra a preponderância das «sociedades femininas» e o predomínio da fêmea sobre o macho.

para o ser puro quase só poderia ter o sentido de um estado de esquecimento, de obscurecimento (o *avidyâ* hindu; no mito platónico, Porus embriagado e desfalecido une-se a Penia, o *nous* que na união com a *physis é* devorada pela obscuridade, a deliqüescência de Narciso, etc.). Diz-se no *Corpus Hermeticum:* «Embora macho-fêmea (andrógino) como o Pai (com a Unidade de que o macho é o reflexo) e superior ao sono, é dominado pelo sono.» ([53]) O despertar, a retomada (em termos soteriológicos: a «redenção», a «salvação») poderá realizar-se nas situações próprias à segunda fase, ascendente ou çivaica. A condição pressuposta será a do superamento na viagem, da vitória sobre a resistência oposta à força feminina vinculante ou tendendo para o sem-limite, é a ruptura do nível cósmico.

Longo seria enumerarmos os mitos típicos em que esta idéia teve uma expressão plástica. Aludimos já à concepção cabalística do exílio da Shekinah, símbolo do estado de «ruptura» no reino das potências divinas (é a fase em que a Çakti cosmogónica se destaca e existe quase isoladamente) e à concepção do Sabbat eterno, onde tudo seria reconduzido à sua raiz original — sendo este estado concebido como a reunião do Santo com a sua Shekinah: estas núpcias irão restabelecer a unidade do Nome Divino destruída pela queda. Segundo esta tradição todo o preceito sagrado deveria visar este fim, e tanto assim que é a seguinte a fórmula que os Chassidim pronunciam antes de executar cada mandamento: *Lechem jichud Kutria, berich Hu uShekinte* («em nome da unidade do Santo — bendito seja — com a sua Shekinah)» ([54]).

Encontraremos no gnosticismo cristão o tema das peripécias por que passou Sofia cósmica no mundo inferior, até ser desposada pelo Cristo (o Logos, isto é, aquele que reflete ou «contém» o Um; o «filho» do ser transcendente) e levada, de novo, para o mundo da luz ([55]). Revela-se, assim, o sentido mais profundo do contexto simbólico segundo o qual Simão, o Gnóstico, indicava estar Sofia encarnada na mulher que o acompanhava, em Helena (Selena, a Lua) a qual anteriormente fora uma prostituta e se tornara depois sua esposa. De um modo mais geral, apresentamos este fragmento importante da Gnose de Marcos: «Eu sou o filho do Pai que está para além de toda a existência enquanto que eu me encontro na existência. Eu vim (para a existência) para ver (as coisas) minhas e não minhas (estas coisas devem ser relacionadas respectivamente com o masculino e o feminino da díade primordial) e contudo não totalmente minhas (na fase promanativa) pois pertenço a Sofia, que é (a minha contrapartida) feminina, e as fez para si própria. O meu nascimento deriva, porém, daquele que está para além da existência e eu regresso, de novo, ao princípio de onde provenho ([56]).» As diferentes fases ou situações estão bem indicadas no

[53] *Corpus Hermeticum,* I, 15.

[54] Cfr. G. G. SCHOleM, *Les grands courants de la mystique juive,* Payot, Paris, 1950, págs. 247, 293. M. D. LaNGeR, *Die Erotik in der Kabbala,* Praga, 1923, pág. 116.

[55] MeaD, *Fragments of a faith forgotten,* cit., págs. 307, 309.

[56] *Apud* MeaD, op. cit., págs. 281-282.

ensinamento dos Mistérios que nos são transmitidos por Ireneu ([57]) acerca de Adamas, o «infrangível», também denominado a «pedra de base» e o «homem glorioso». Trata-se aqui da barreira atrás da qual se encontra em cada homem, o homem interior, Adamas, aquele que deriva do arquétipo celeste e que «caído numa obra de argila e de greda», «tudo esqueceu». No que se refere à mitologia clássica, fala-se seguidamente da dupla direção, do fluxo e refluxo no sentido oposto, do Oceano, das Águas, cuja conseqüência *é,* num caso, o nascimento dos homens e, no outro, o nascimento dos deuses (isto é, trata-se das situações da fase descendente e da fase na qual as Águas são contidas e enviadas para o alto, respectivamente, de tal modo que chega ao seu termo o «reino mulher») e diz-se: «Existe primeiro a natureza bem-aventurada do homem no alto, Adamas; depois a natureza mortal cá de baixo; em terceiro lugar a raça dos Sem-Rei que subiu para ali onde se encontra Mariam, aquela que se procura (o feminino como princípio de reintegração)». O ser produzido pela corrente desviada para o alto chama-se o «homem andrógino, *aeoevótviAZvç,* que se encontra em cada um de nós.» Fala-se finalmente de duas estátuas de homens nús, itifálicos (com o falo em ereção), do templo de Samotrácia, que se interpretam uma como a imagem do macho primitivo, Adamas, e a outra como a imagem do homem renascido «que em tudo e para tudo, é da mesma natureza do primeiro». Este mesmo ensinamento prolongar-se-á, imutável, na tradição hermética, durante a Idade Média e até à primeira era moderna. Pernety mencionará a «Prostituta», identificada com a Lua, a que a Arte Real confere o estado de Virgem; da «Virgem animada pela semente do primeiro macho e que unida a um segundo macho (o homem como representante do macho primitivo que fecundou *ab origine* a substância-vida) irá de novo conceber através da semente corpórea deste, e dando à luz, finalmente, uma criança hermafrodita que dará origem a uma raça de reis muito poderosos» ([58]). E este, em essência, o mistério a que nos referíamos, até ao falarmos da tradição do Extremo Oriente, chamando-lhe o «Mistério do Três», através do qual o Um unido ao Dois feminino, volta a si mesmo. A retificação ou transmutação da polaridade do feminino aqui implícita, poderá ser relacionada quer como símbolo hermético do «filho que gera a Mãe», quer com a curiosa expressão dantesca relativa à Virgem. «Virgem Mãe, filha do seu filho».

A importância destas tradições reside no fato de, através delas, se estabelecer uma relação direta quer com o antigo mundo dos Mistérios, quer com o tema do andrógino, fornecendo-nos ao mesmo tempo os meios para nos aproximarmos dum mundo de ações e de realizações.

Quanto ao primeiro ponto, é pois representado aqui o motivo que encontramos isoladamente em Platão, e nos serviu de base para a compreensão da metafísica do

[57] *Philosophumena,* V, i, 6-7, 8.
[58] PERNETY, *Dic1. mytho-hermet.,* cit. págs. 408, 522.

eros — o mito do andrógino — integrado num conjunto que apresenta um caráter de universalidade e se define sobre um fundo cósmico. Será, talvez, interessante apresentar a este respeito mais alguma documentação.

O *Corpus Hermeticum* conhece o estado de androginia original que, em dado momento — diz-se então: «quando se perfaz o período» — desfalece, tomando então forma o macho, por um lado, e a fêmea pelo outro ([59]). Abstraindo da doutrina já mencionada da Shekinah, a exegese cabalística da *Gênese* baseia-se no mesmo tema. Segundo *Bereshit-Rabbâ* (I, i, 26) o homem primitivo era andrógino. A mulher que derivou de Adão chamava-se Aisha, visto ter saído de Aish (o homem); Adão deu-lhe seguidamente o nome de Eva (a vida, aquela que vive) visto através dela poder regressar à unidade ([60]). Encontra-se neste texto, como mais tarde na Maimonide ([61]) a mesma efabulação platônica do ser quebrado em duas parcelas, e o tema, que será necessário entender no plano metafísico, do ser «que por um lado é um, e por outro é dois». Leão, o Hebreu (Jehuda Abardanel) referir-se-á, de resto, explicitamente a Platão, ao procurar relacionar a sua doutrina do andrógino com o mito bíblico da queda do homem primitivo, mantendo a interpretação platônica do sentido mais profundo de cada *eros.* O fato de o homem deixar pai e mãe e se unir à mulher formando com ela uma só carne — como se pode ler na Bíblia — é explicado por Leão, o Hebreu, como o impulso de duas parcelas a que o ser das origens deu vida por dissociação, a fim de recompor a unidade original, visto os dois «terem sido divididos num indivíduo único» ([62]).

Este tema cuja origem deriva dos Mistérios, não foi estranho nos meios da patrística grega, de onde, talvez através de Máximo, o Confessor, passou a Scoto Eriugena, autor de uma formulação digna de ser mencionada. Scoto ensina-nos que «a divisão das substâncias começa no próprio Deus e se define por uma descida progressiva até ao ponto da divisão do homem e da mulher». Esta é a razão pela qual a reunificação das substâncias deve também começar no homem, e percorrer, de novo, os mesmos graus até Deus, no qual não pode existir qualquer divisão, porque Nele tudo *é* uno (o que equivale ao nível da Unidade plotiniana, da grande unidade do Extremo Oriente, etc.). A unificação das criaturas começa, pois, no homem. Tal como Platão, também Scoto apresenta o tema metafísico em termos morais, isto é, relacionado com a «queda» (analisámos já a situação ontológica-dinâmica própria da fase descendente ou promanativa que do ponto de vista metafísico corresponde a este conceito). Scoto ensina-nos que «se o primeiro homem não tivesse pecado, a sua natureza não teria sofrido uma diferenciação sexual», e que esta diferenciação é

---

[59] *Corpus Hermeticum (Pimandro),* I, 9-15.

[60] LANGER, *Erotik in der Kabbala,* cit., pág. 111; cfr. também S. PÉLADAN, *La science de l'amour,* Paris, 1911, c. II.

[61] *More Nevokim,* II, 30.

[62] LEÃO, o Hebreu, *Dialoghi d'Amore,* ed. Caramella, Bari, 1929, págs. 417 e ss.

consecutiva da «queda» ([63]). Daí deriva a contrapartida escatológica: «A reunificação do ser humano, sexualmente dividido na sua unidade original, em que não era homem nem mulher, mas simplesmente ser humano, irá suceder a reunificação do círculo terrestre com o paraíso na consuma-cão dos tempos ([64]).» Cristo teria antecipado esta reunificação restauradora da dignidade ontológica original do ser. Scoto relata a tradição derivada dos ambientes mistéricos anteriormente indicados, porém relativamente à qual cita Máximo, o Confessor, para quem o Cristo teria unificado na sua própria natureza os sexos divididos, e não teria sido na ressurreição «nem homem nem mulher, tendo, todavia, nascido e morrido homem» ([65]). O homem também se teria tornado virtualmente capaz do mesmo através da graça da redenção ([66]).

Estas observações apresentam em Scoto Eriugena um caráter simplesmente doutrinal teológico-escatológico. Não fazem qualquer referência ao *eros* como possível instrumento de reintegração, nem a qualquer prática concreta. Existem, ao contrário, razões para se acreditar que o mistério do andrógino, relacionado de forma mais direta com a tradição iniciática na qual, já antes do cristianismo, tinha feito a sua aparição, tivesse sido adotado pela tradição hermético-alquímica no plano operacional, que desde o início, desde os textos helênicos, tinha relacionado a essência da Grande Obra à união do masculino com o feminino, e que, tanto na literatura medieval como nos seus prolongamentos, até a um período relativamente recente, deu grande relevo ao enigmático símbolo do *Rebis,* que aludia ao «ser duplo», ao andrógino, que reúne em si o masculino e o feminino, a natureza solar e a lunar. Podemos assinalar como sendo particularmente sugestivo, entre outras, a figura andrógina correspondendo ao Epigrama XXXIII do *Scrutinum Chymicum* de Michel Maier, com a legenda: «O hermafrodita tal como o morto, que jaz nas trevas, necessita do Fogo ([67]).» Retomaremos, a seu tempo, os ensinamentos práticos, ou susceptíveis de aplicação prática, em termos de magia sexual, que se relacionam com estes fatos. Diremos somente, para concluir, que, na linha desta tradição, reaparece em Khunrath a associação estabelecida por Scoto Eriugena entre o Cristo e o andrógino. No quadro II do seu *Amphiteatrum Eternae Sapientiae* (1606) vemos, com efeito, Adão-Eva regenerado na figura do andrógino com o comentário: «O homem que repele o binário (a díade) vestido de Cristo, imitando Cristo — *Homo binarium*

[63] *De divisionibus naturae,* II, 6; II, 9; II, 12.
[64] *Ibid.,* II, 4; II, 8.
[65] *Ibid.,* II, 12, 14.
[66] II, 6. Devemos notar que em SCOTO ERIUGENA encontramos também a idéia de que da separação dos sexos derivaria a «terrestreidade», a corruptibilidade e a separação do terrestre e do celeste (II, 9; II, 12). F. von BAADER *(Gesammt. Werke,* v. III, pág. 303) dirá que se Adão tivesse fixado em si a natureza andrógina, se a não tivesse destruído cedendo à tentação, «teria também dominado o espírito cósmico em si próprio e fora de si, e ter-se-ia tornado senhor e soberano efetivo do mundo exterior segundo o seu destino».
[67] Sobre a história do *Rebis* hermético, cfr., *Introduzione alia Magia,* cit. v. I, págs. 312 e ss.

repellens, Christo indutus, et eum imitans». O mesmo tema é apresentado mais explicitamente no quadro III da mesma obra e que mostra a «pedra filosofal». Vemos na parte central o Rebis, Homem--Mulher, Sol-Lua, com o adágio: *Etiam Mundus renovabitur igne.*

Podemos finalmente notar o seguinte fato: será difícil duvidar da existência de esoterismo em Leonardo da Vinci. O tema do hermafroditismo tem, nos seus quadros, um papel preponderante, principalmente nas figuras mais significativas, como S. João e Baco (Dionísio). Na sua pintura surge além disso, com freqüência e de um modo enigmático, quase como um signo, o motivo de aquilégia, isto é, duma planta considerada «andrógina».

36. — Sobre o demonismo feminino. O simbolismo do ato sexual invertido

É um fato que nas tradições de numerosos povos o princípio feminino foi associado, não somente ao princípio de «sedução», mas igualmente ao elemento «demoníaco». Segundo a Cabala o demoníaco procede, precisamente, do elemento feminino ([68]) e, segundo o taoísmo, do princípio *yin,* do mesmo modo que, na tradição egípcia, a personificação das forças antisolares é principalmente feminina e a própria Isis apresenta, por vezes, este caráter, como, por exemplo, na lenda em que toma a forma de uma feiticeira que, com astúcia, se apropria do «nome da potência» de Râ a fim de o dominar ([69]). Seria fácil recolher a propósito deste aspecto de feminino outros dados provenientes de diversas tradições, que deve todavia ser compreendido num plano não moral, mas ontológico, relacionado com a tendencialidade natural, própria do princípio çaktico, do princípio de «matéria» ou das «Águas», se considerarmos a manifestação sob os seus aspectos dinâmicos e dramáticos, e não sob os do eterno processo emanativo de tipo quase espinoziano.

Isto conduz-nos a um ensinamento esotérico que é já vizinho da metafísica da sexualidade humana. A tendencialidade demoníaca feminina manifesta-se no fato de captar e absorver o princípio da virilidade transcendente ou mágica: princípio que, em geral, deve relacionar-se com aquilo que se reflete de masculino no elemento sobrenatural, anterior à Díade, aquilo que, na natureza, é superior à natureza e que poderia ter virtualmente o poder de «fazer subir a corrente para o alto» e de quebrar o elo cósmico. Este sentido é exatamente o mesmo que a expressão *virya* tem na terminologia budista, tendo esta palavra, por outro lado a mesma raiz do termo latino *vir;* designa a virilidade, no sentido eminente e transcendente, tal como se ativa na ascese superior e que, «ao deter a corrente» pode conduzir para além da região do devir, do *samsâra.* Este mesmo termo pode, contudo, designar, segundo a

[68] Cfr. SCHOLEM, op. cit., pág. 51.
[69] Cfr. G. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead,* Londres, 1895, pág. LXXXIX e ss.

polivalência que lhe é própria na terminologia técnica tântrica e no Hatha-Yoga, a semente masculina, o que, num contexto mais geral, está de certo modo relacionado com a teoria de que o homem, tomado como tal, isto é, através do simples fato da sua virilidade — *purushamâtra sambandhibhih* — pode potencialmente conseguir a realização sobrenatural de si próprio ([70]). Ora sabemos estar inerente à natureza do feminino, subjugar, absorver este princípio em função demétrica ou afrodisíaca, não tanto no plano material e humano relacionado com a procriação e com o elo da carne e do desejo, como no plano oculto. Nisto se manifesta o seu «demonismo» essencial a sua função antagonística, visando a manutenção da ordem a que o gnosticismo, num enquadramento dualista, chama o «mundo do Demiurgo» (é o mundo da natureza no seu sentido mais vasto, que se opõe ao do espírito). Foi, assim, possível falar-se de uma «morte por sucção» que a mulher infligiu ao homem, pois para este, perder o *vîrya,* o princípio viril mágico quando se confunde com a substância feminina feita de desejo, equivale a ser «apagado do Livro da Vida» — vida esta, tomada evidentemente no seu sentido superior, figurado, iniciático. Deparamos pois, aqui, com o tema duma «inexorabilidade» do princípio feminino e duma «guerra dos sexos» num plano anterior e superior a tudo quanto possa apresentar esses traços no domínio das relações simplesmente humanas e individuais, profanas e sociais.

G. Meyrink pôs em evidência esta ordem de idéias ao indicar uma concretização mais drástica numa variedade dos Mistérios antigos, celebrados no Ponto sob o signo Isaís ([71]), que era uma das encarnações da figura da Grande Deusa. Não será, porém, arriscado atribuir um sentido análogo aos Mistérios de Rhea-Cibele. A «orgia sagrada», que se celebrava sob o signo desta deusa, culminava numa embriaguez extática desvirilizante, a ponto de, nas degenerescências deste culto, ser possível que no acume frenético os místicos sacrificassem à deusa o princípio da sua virilidade na sua expressão física, emasculando-se e revestindo-se de vestes femininas. Neste culto, como em outros do mesmo ciclo (nos Mistérios de Hécate de Laguira, de Astaroth, de Astarté de Heliópolis, de Artemide de Efeso, etc.) a deusa era servida por sacerdotes emasculados que envergavam vestuário feminino.

De resto, no dionisismo pré-órfico, corrente em que é muito significativa a predominância do elemento feminino, e que, para além do culto público, celebrava os seus próprios Mistérios, dos quais em certos casos (como em Roma no início das Bacanais) estavam excluídos os homens e só eram iniciadas as mulheres, existem aspectos que nos conduzem à mesma linha de pensamento, devido à soberania que a mulher dionisíaca exerce relativamente à simples virilidade fálica; a excitação, a

[70] Cfr. S. RADHAKRISHNAM, *The Hindu view of Life,* Londres-Nova Iorque, 1927, págs. 112, 122. No que respeita os significados que, no antigo mundo mediterrânico, surgiram do encontro de mitos opostos, J. J. Bachofen escreve: «A mulher traz a morte, o homem domina-a pelo espírito», não com a virilidade fálica, mas com a espiritual *(Das Mutterrecht,* cit. § 76, pág. 191).
[71] *In Der Engel vom westlichen Fenster, Milão, 1949, trad. it., págs. 344 e ss.*

execução e a absorção desta pela mulher equivale praticamente a uma lesão e a uma fratura da virilidade transcendente, segundo aquela ambivalência do *eros* que já repetidamente mencionamos ([72]).

A tendencialidade demoníaca do feminino deve ser reconhecida tanto nestas formas «infernais» como nas formas «celestes» que comportam em si um limite «cósmico». *Se,* por um lado, a mulher pode dar a vida, por outro, impede ou tende a impedir o acesso aquilo que está para além da vida. Este tema encontra-se, também, freqüentemente, no mundo das lendas e dos mitos heróicos. É, por exemplo, característico um mito do xamanismo em que uma mulher celeste tanto ajuda e protege o xamã como se esforça por o possuir só para ela no sétimo céu, opondo-se à continuação da sua ascensão celeste. Ela diz-lhe que a via seguinte está cortada e tenta-o com um alimento celeste ([73]). Nas lendas heróicas, o amor de uma mulher de características mais ou menos sobrenaturais é freqüentemente apresentado mais como um obstáculo e um perigo para o protagonista do que como uma ajuda.

Será importante fazer a distinção entre dois tipos de Mistérios, de certo modo relacionados com estes fatos, que poderemos denominar Mistérios Maiores e Menores ou também Mistérios de Ammon e Mistérios Isíacos, os quais não têm, contudo, qualquer relação histórica rigorosa com a fisionomia real das antigas instituições sagradas, que possam ter tido esta designação, baseadas porventura numa definição morfológica geral. Os Mistérios Menores ou Isíacos podem ser, assim, definidos, como os Mistérios da Mulher, aqueles cuja finalidade é a reintegração «cósmica» do indivíduo, a sua união com a substância feminina, força-vida e substrato da manifestação. Estes Mistérios podem apresentar um caráter tanto luminoso, como demoníaco, de acordo com a sua funcionalidade: demoníaco, nas formas e situações anteriormente indicadas, correspondendo a uma «absolutização» do seu princípio — o feminino — que é neste caso ativado numa função antagônica perante tudo quanto é «supracósmico». Esta tendência pode, como já dissemos, não ser sempre directamente visível, mas o limite subsiste mesmo quando o princípio da Mulher e da Mãe se transfigura e toma a forma de uma Mãe Divina ou Mãe de Deus — tema que

---

[72] Embora numa mistura dc situações assaz profanas D. H. LAWRENCE descreveu-nos este complexo com bastante clareza na seguinte passagem: «Ser ardente como uma bacante que foge através do bosque à procura de Iaco, o *phallus* luminoso, *phallus* que não possui uma personalidade independente, mas é unicamente o simples deus-escravo-da-mulher. O homem, o indivíduo; era necessário impedir a sua intervenção. Ele não era senão um escravo do templo, portador e guarda do *phallus* luminoso que a cla pertencia. Assim, na onda do seu renascimento (o renascimento da mulher) a antiga e veemente paixão ardeu nela por algum tempo e o homem ficou reduzido ao estado de instrumento desprezível, ao de simples portador do *phallus* destinado a ser destruído depois da execução da sua tarefa.» Existe uma parte de verdade nesta afirmação de G. R. TAYLOR *(Sex in history,* cit. pág. 263): «Embora esta idéia possa parecer desagradável, o ato sexual apresenta um simbolismo semelhante pelo fato de o fim do orgasmo sexual coincidir com uma pequena morte e a mulher efectuar sempre, e num certo sentido, a castração do macho.»

[73] In M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase,* Payot, Paris, 1951, págs. 86-87.

já se encontrava presente na antiguidade egeia e no culto isíaco, cuja iconografia conhecia a deusa com a criança — a qual é até, sob um determinado aspecto, a *Juana Coeli* cristã.

Podem definir-se os Mistérios maiores ou de Ammon como aqueles que estão ligados à «subida», ao refluxo da corrente no sentido ascendente, à superação do nível «cósmico»; eles encontram-se, assim, sob o signo da virilidade transcendente, e iniciam a série de situações em que esta virilidade quase sempre predomina.

O complexo mitológico do incesto pode, numa das suas acepções particulares, inserir-se neste conjunto. A Mulher que desempenhou o papel de «mãe», que forneceu ao ser dividido a «Água da Vida» e da ressurreição (o «segundo nascimento» próprio dos Mistérios Menores) é possuída por aquele que, de certo modo, gerou e que é seu filho. Este simbolismo apresenta-se no hermetismo alquimista sob uma forma rigorosa, embora relacionado com as operações da Arte Real (que se considera, contudo, reproduzir nas suas fases a obra da criação). Aí se menciona uma primeira fase a que se chama regime da Mulher, das Aguas ou da Lua, ou *albedo* em que a Mulher tem supremacia e reduz o homem à sua natureza (Mistérios Menores). Quando o homem se dissolveu no princípio oposto, sucede-se então o regime dito do Fogo, ou do Sol, ou *rubedo,* no qual o Homem volta a ter a supremacia para dominar a Mulher e a reduzir então à sua natureza. Certos textos empregaram, por vezes, precisamente o simbolismo do incesto do Filho com a Mãe para designar esta segunda fase ([74]). Se não considerarmos estas duas fases como seguindo-se e subordinando-se uma à outra, mas estando, ao contrário, em oposição, elas corresponderão, de acordo com o seu conteúdo essencial, às duas formas antitéticas quer de êxtases, quer de tradições mistéricas, quer de «nascimentos», de que já falámos.

Coligindo a matéria rica e multiforme dos símbolos e das imagens tradicionais, esta antítese encontrou em dois contextos diferentes um signo muito expressivo na oposição de sentidos que apresenta o mesmo tema estranho da «cópula invertida». Um deles pertence ao Egito. A antiga deusa egípcia Nut é uma das representações do feminino que — como Ísis — parece ter tido na sua origem um caráter telúrico, isto é, uma relação essencial com a Terra, a qual devia em seguida revestir um caráter celeste e tornar-se absoluta. Identificada por Plutarco a Rhea, Nut apresentou-se, com efeito, como a «Grande Senhora que deu à luz os deuses», como a «Dama do Céu», a «Senhora do Céu, Soberana das duas Terras» que segura o ceptro de papiros e a Chave da Vida. Todavia, numa das representações mais freqüentes, Nut é «aquela que se curva»; «quase sempre nua, ela curva o corpo até tocar na terra com a ponta dos dedos, parecendo as pernas e os braços os sustentáculos ou pilares do seu corpo

[74] Cfr. J. EVOLA**,** *La tradizione ermetica,* Bari, 1948, § 19.

colocado horizontalmente». Nesta posição Nut simboliza o Céu e não se encontra só: debaixo dela está deitado Seb, concebido como um Deus da Terra, com a sua virilidade ereta, e o conjunto não deixa qualquer dúvida sobre o fato de Nut se ir abaixar e estender sobre o deus deitado, para se unir a ele e possuí-lo, numa união sagrada — na *mixis* sagrada do Céu e da Terra. U. Pestalozza observou muito justamente que a posição da deusa, inabitual e invertida no ato sexual, esconde um significado preciso; esta posição encontra-se, não somente nas imagens egípcias acima indicadas, como nos aparece também noutras imagens do mundo sumério chegando até através do baixo-relevo de Laussel a ser encontrada no paleolítico superior. Nela, o princípio da supremacia feminina apresenta-se com uma expressão curiosa e crua. A posição dominante da deusa significa ritualmente a preponderância que possui, o princípio feminino, no âmbito das formas duma civilização ginecocraticamente orientada, soberania que é afirmada e reivindicada no próprio exercício do ato que perpetua a vida ([75]).

Este mesmo simbolismo da cópula invertida entre figuras divinas, observa-se igualmente nas civilizações androcraticamente orientadas, apresentando, contudo, um sentido absolutamente oposto. Podemos lembrar, de passagem, que este tipo de cópula é, nos povos islâmicos, estigmatizado num conjunto simbólico preciso através da frase: «Maldito seja aquele que faz da mulher o Céu e do homem a Terra». Contudo, no mundo hindu e indo-tibetano, as representações plásticas deste *viparita-maithuna* são muito freqüentes, ou seja, dessa forma de ato sexual caracterizado pela imobilidade do macho e movimento da mulher, em parte repetido na situação das imagens egípcias de Nut, mas para nesse caso exprimir a idéia oposta da supremacia masculina. Ai, o deus é Çiva, ou uma outra divindade equivalente de tipo «purushico» e a sua imobilidade exprime o caráter da verdadeira virilidade, que, como já vimos, não atua no sentido próprio, despertando somente o movimento em *prakrtî,* na «natureza» ou Çâkti; esta é que deverá «mover-se» e desenvolver o dinamismo da criação. Utilizando uma feliz expressão de T. Burckhardt, trata-se aqui da «actividade do imutável e da passividade do dinâmico». E tomando freqüentemente as representações tibetanas do par divino, unido neste tipo de cópula, o nome de «o-deus-que-possui-a-Mãe» ([76]), de novo vemos reaparecer aí o simbolismo do incesto já encontrado nas tradições ocidentais de origem hermético-misteriosófica ([77]). Convém

---

[75] Sobre este assunto cfr. PESTALOZZA, *La religione mediterranea,* cit., e cap. II, págs. 71 e ss. — cfr. pág. 51 onde se recorda que em alguns textos das Pirâmides se relata uma situação análoga com a própria deusa Isis, pois se descreve a deusa unindo-se ao seu irmão e semelhante (o tema do simbolismo do incesto já não realizado com a mãe, mas com a irmã, tem por base a dictomia da diade, o masculino e o feminino considerados como irmão e irmã, por serem «filhos» do Um primordial) que está estcndido de costas, como morto, mas itifálico: a deusa desce sobre ele como a fêmea do falcão — diz o texto — deita-se sobre ele, colhendo a sua semente, cfr. T. HOPFNeR, *Plutarch über Isis und Osiris,* Praga 1940, v. I, pág. 81.

[76] Cfr. G. Tucci, *II libro tibetano del Morto,* Milão 1949, págs. 25, 71-72, 74.

[77] Existem também representações tântricas com a figura de Çiva jazendo como um cadáver, e a Çakti feita chama, dançando sobre o seu corpo: imobilidade a que se deve atribuir o mesmo sentido positivo

também notar que a posição do *viparîta-maithuna* pertence a um quadro essencialmente sagrado e ritual. Com efeito, segundo textos como o Kâma-sûtra, não parece que, na Índia, esta posição seja particularmente empregada no domínio do amor profano, onde, de resto são inexistentes todas as relações entre os sexos que correspondem geralmente ao simbolismo desta posição : excetuando as imagens iconográficas e esculturais, parece que esta posição foi utilizada na prática sobretudo, e não sem razão, como *latâ-sâd-hana* e *latâ-veshtitaka* nos ritos secretos da magia sexual tântrica. Nestes ritos supõe-se que o homem encarna Çiva e deve, portanto, tomar perante a mulher essa atitude interiormente ativa, de que quase se não notam vestígios no transporte do ato normal do amor físico, mas cujo «signo» é, precisamente, o *viparita-maithuna.*

Será, finalmente, interessante notar que o sentido mais profundo da imobilidade masculina, possível de recolher no simbolismo sexual que acabamos de indicar, corresponde ao mesmo sentido que, num domínio diverso, mas apresentando uma convergência essencial, reveste a imobilidade hierática ou real, sendo, tanto uma como outra expressões eminentes da verdadeira virilidade.

37. — Falo e mênstruo

Concluiremos esta ordem de considerações com o exame de dois motivos especiais do *sacrum* sexual.

Trata-se, em primeiro lugar, do «culto fálico». No âmbito da história das religiões atribui-se quase sempre a este culto um sentido unicamente naturalista, senão «obsceno», reduzindo-o a um culto da fecundidade e da virilidade procriadora pandêmica. Basicamente, porém, isto não se refere senão aos aspectos mais exteriores, degenerados e populares do conjunto em questão. Na realidade, o símbolo fálico foi utilizado também para exprimir justamente o princípio da virilidade transcendente, mágica ou sobrenatural, ou seja, de uma coisa bem diferente da variedade puramente priápica do poder masculino. Deste modo foi possível associar o falo ao mistério da ressurreição, à esperança que nela se põe e à força capaz de a produzir; esta é a razão pela qual o falo figura na arte sepulcral e foi, freqüentemente, utilizado nas sepulturas da Grécia e de Roma. Referimo-nos já a textos em que o deus itifálico — com o falo em ereção — é relacionado com a imagem de Adamas, daquele no qual se manifesta e se reafirma a natureza do ser primordial, «daquele que não pode ser destruído». Num outro testemunho proveniente da mesma origem este ser é também denominado «aquele que se manteve em pé, que se mantém em pé, que se manterá em pé» e o simbolismo

---

indicado anteriormente. Uma vez que a «dança de Çiva» é uma imagem bastante conhecida, será oportuno notar que o simbolismo a que obedece se refere ao deus Çiva concebido sinteticamente, isto é, como aquele que reúne em si quer a imutabilidade quer o movimento.

itifálico baseado na vertical exprime precisamente a posição direita ou em pé, que se opõe à condição daquele que caiu ou foi abatido. O texto conduz-nos, de modo explícito, ao conjunto metafísico exposto anteriormente, ao falar de «aquele que se mantém em pé lá no alto, na potência não-criada, e que se mantém em pé cá em baixo, tendo sido gerado pela (imagem) transportada pelas Águas», ([78]) mencionando imediatamente a seguir o Hermes itifálico.

No mundo egípcio (nos seus aspectos «solares» opostos aos que se exprimem no simbolismo que acima indicamos da «deusa que se curva») o deus itifálico Osiris não simboliza a fecundidade, o nascimento e a morte que estão ligados à procriação animal e ao princípio úmido da procriação e do desejo, mas sim à ressurreição da morte. «Oh deuses surgidos do falo, estendei-me os braços» é o que pode, por exemplo, ler-se numa inscrição egípcia ao lado da figura de um morto que se levanta do túmulo — e mais adiante: «Oh falo que surge para a exterminação dos rebeldes contra o deus solar! Graças ao teu falo eu sou mais forte do que os mais fortes, mais poderoso que os poderosos!» ([79]) E esse mesmo Osiris mostra o falo nas estátuas e em imagens variadas, para aludir à sua ressurreição, protótipo da dos seus fiéis. Existiram, contudo, no Egito Mistérios fálicos, nos quais, segundo o testemunho de Diodoro da Sicília, tinham de ser iniciados todos aqueles que desejavam tornar-se sacerdotes de cultos particulares. Merece, finalmente, uma menção especial, o fato de, na Índia, o falo — *lingam* — ser um dos símbolos de Çiva, e dos ascetas o usarem como sinal distintivo num berloque que lhe reproduzia a forma, numa ordem de idéias oposta a qualquer base procriadora pânica ou dionisíaca, que se relacionava ao contrário com a força da *vîrya,* da virilidade que desperta e ativa através do desprendimento ascético do mundo condicionado.

Existe, contudo, uma correspondência secreta entre este sentido e a degenerescência do mesmo simbolismo, baseada no fato de, no antigo mundo romano, as pessoas do povo empregarem a imagem do falo como talismã, ou amuleto, contra as influências nefastas, para destruir qualquer encanto maléfico; o eco do sentido próprio de uma virilidade luminosa que triunfa e dispersa tudo quanto é oblíquo e dominíaco persiste mesmo aqui. Por este motivo, a presença iconográfica do falo era considerada, em certos templos (nos templos não somente de Baco, Vénus e Priapo como até de Júpiter e Hermes) como um poder purificador e neutralizador das forças adversas. Vemos, por outro lado, o falo figurar no culto imperial depois de, segundo o testemunho de Plínio, os imperadores o terem colocado na frente do seu carro triunfal.

Contudo, segundo a antiga mística da vitória, seria Júpiter o princípio luminoso ou uraniano, que assim tornava o vencedor. É neste contexto não naturalista, nem

[78] *Apud,* HIPOLITO, *Philos.,* VI, 17.

priápico, que devemos integrar o simbolismo e, do mesmo modo, o culto do falo conhecido no mundo tradicional. A história corrente das religiões limitou-se, ao contrário, a considerar os seus valores mais grosseiros. Será interessante fazer uma última referência à tradição egípcia. Segundo um conhecido mito desta tradição, Osiris, o Deus primordial, teria sido feito em pedaços; porém os diferentes bocados foram encontrados e o deus reconstruído. Não foi, contudo, possível encontrar o falo. O desmembramento constitui o símbolo da passagem do mundo do Um ao da multiplicidade e individualização. Neste mundo, o ser primordial, tende a recompor-se no homem. Este encontra-se, no entanto, ainda privado do falo, não da virilidade física, mas da transcendente, do poder criador e mágico divinos. Encontrá-lo-á e tornar-se-á completo somente como iniciado e «osirificado». O tema do falo de Osiris apresenta-se, pois, como uma variante do motivo geral de algo perdido que deverá ser encontrado: a palavra sagrada perdida ou esquecida, a verdadeira bebida celeste que nunca mais se provou, o próprio Graal que se tornou invisível, etc.

É possível opor ao aspecto masculino do *sacrum* sexual que acabamos de considerar, o aspecto ambíguo, e até perigoso, atribuído a um conjunto de tradições concordantes com o princípio feminino. A mulher não foi considerada como princípio de «impureza» unicamente no âmbito das religiões puritanas e inimigas do sexo; o preceito «um ser puro de mulher» figura, com efeito, num sistema ritual e cultual bem mais vasto. Esta «impureza» não deve ser concebida em termos morais, pois relaciona-se, ao contrário, com a qualidade objetiva, impessoal, duma influência determinada, ligada a uma faceta essencial da natureza feminina. A mesma idéia poderá ser encontrada na base de concepções e de crenças variadas relativas à puberdade feminina, e, sobretudo, aos mênstruos.

A idéia a que nos referimos encontrou talvez, numa «macroscopização» primitivista, a sua expressão mais drástica no costume de certos povos selvagens, onde as jovens são afastadas do grupo ([80]). ou até isoladas do solo, ao primeiro sinal de puberdade. Consideram-nas como que «carregadas duma força poderosa, a qual, se não for contida dentro de dados limites, poderá destruir a jovem assim como aqueles com quem entra em contacto.» É pois, considerada tabu, portadora de uma energia misteriosa, que em si não é nem boa nem má, porém capaz de actuar num sentido, ou no outro, segundo as suas aplicações e as circunstâncias. O isolamento inicial, quando do aparecimento da primeira menstruação, pode repetir-se a cada novo aparecimento desta. A sua «influência» era considerada em termos tão objectivos, diríamos até quase «físicos», que até se queimava, quando da primeira aparição, o vestuário da jovem, pensando que ficava impregnado por esta influência

---

[79] *Apud,* D. Merejkowski**,** *Les Mystères de l'Orient,* Paris, 1927, pág. 163.
[80] Pormenor que é interessante notar é o facto de ser durante a noite que, em certos casos, o isolamento era interrompido.

([81]). Em certos casos e em certos povos, o parto era, juntamente com a efusão de sangue e o contacto com os cadáveres, considerado precisamente como uma circunstância contaminante que impunha um ritual de purificação, visto estender o perigo e a impureza à mulher que dava à luz. Ela era também isolada e purificada. Na Hélade a mulher estava proibida de dar à luz no Temenos, o recinto sagrado dos templos. E se a outros povos, o perigo parecia ainda maior, particularmente no caso de aborto, era sem dúvida pelo fato de, na base desta crença, se encontrar a ideia duma energia que entrava em ação, mas não se esgotava através do processo — interrompido — da gestação. As Igrejas romana e anglicana tinham, de resto, um serviço especial que tomava o nome francês de *relevailles,* e que deve ser considerado como uma «sobrevivência do velho costume segundo o qual a mulher que tinha dado à luz devia ser desinfetada, não médica mas religiosamente (espiritualmente)». Continua a subsistir aqui e ali como superstição popular a idéia de que «enquanto uma mulher não tiver ido, após o parto, à igreja para ser purificada, será muito perigoso para ela sair de casa». ([82])

Será interessante observar através destes fatos que o lado ambíguo e perigoso da substância feminina parece estar, no seu aspecto oculto, menos relacionado com a potencialidade afrodisíaca, do que com a potencialidade demétrica (maternal) da mulher. Isto é confirmado pelo fato de, segundo uma tradição quase universal, ser relativamente aos mênstruos — fenômeno ligado precisamente à possibilidade materna e não à possibilidade afrodisíaca ou dionisíaca da mulher — que a idéia do perigo mágico adquire maior relevo, visto tratar-se aqui duma influência capaz, não somente de paralisar o sagrado, como também de atingir o núcleo mais profundo da virilidade. Assim, ao passo que nas *Leis de Manu* está escrito que a «sapiência, o vigor, a força, a potência e a energia vital dum homem desapareceu completamente quando se aproxima duma mulher menstruada», encontraremos uma crença análoga nas populações indígenas da América do Norte, segundo a qual «a presença duma mulher neste estado pode tirar o poder a um homem santo» ([83]). Em Roma as virgens que desempenhavam o papel de Vestais suspendiam esta função durante o período menstrual; entre os Medos, Báctrios e Persas as mulheres deviam manter-se afastadas dos elementos sagrados, particularmente do fogo, durante a menstruação. Entre os Gregos ortodoxos era-lhes proibido receber a comunhão e beijar os ícones na igreja; e em certas zonas do Japão, era-lhes severamente interdito visitar os templos e rezar aos deuses e aos bons espíritos; segundo o *Nitya-Karma e* o *Padmapurâna* o preceito era, na Índia, o seguinte: «(durante este período da mulher) não deve pensar nem em Deus, nem no Sol, nem nos sacrifícios ou orações.» Entre os hebreus previa-se mesmo, em certos casos, a pena de morte para aquele que se

[81] Cfr. G. FRAZER, *The golden bough,* v. I, cap. XX; 3; v. II, cap. LX, 3, 4.
[82] E. Harding, *Les Mystères de la femme;* Payot, Paris, 1953, pág. 65.
[83] Black ElK, *The Sacred Pipe,* Norman, pág.. 116.

unia fisicamente a uma mulher menstruada; no zoroastrismo tal fato constituía um pecado para o qual não havia remissão. O código islâmico de Sidi Khebil dizia: «Aquele que, para satisfazer o seu desejo de prazer, toca numa mulher durante os mênstruos, perde a força e a tranquilidade de espírito.» Um antigo ditado inglês, citado por Ellis, afirma: *«Oh, menstruating woman, thou'rt a fiend — from whom all nature should be closely screened!»* ([84])

Entre todas estas idéias, possui um valor indicativo particular a teoria hindu de que uma mulher, qualquer que seja a sua casta, tem durante este período a natureza de um pária, qualidade que não se atenua senão no fim do período. Este fato é muito interessante se nos lembrarmos que, segundo os ensinamentos hindus, o pária, o sem casta, representa o elemento caos, ou elemento demoníaco de base, que se apresenta sempre em menores proporções na hierarquia das castas superiores. Nesta ordem de ideias, a menstruação mantém uma relação indubitável, sobretudo com o aspecto negativo da *mana,* a força misteriosa transportada pela mulher e nela contida: aspecto este que se manifesta principalmente por contraste quando interfere com uma sacralidade no sentido viril e verdadeiramente sobrenatural. O mênstruo desempenhou, contudo, um papel importante na magia dos encantamentos e dos filtros de amor. Na Idade Média europeia, atribuía-se ao seu emprego em determinadas poções o poder de tornar idiota ou hipocondríaco, e noutros casos, louco furioso e insensato (são mais ou menos os mesmos efeitos que encontramos na patologia da puberdade); misturado com o vinho, tornava sonâmbulo, demente ou louco de amor ([85]) e ainda está muito espalhada a «superstição» segundo a qual o sangue menstrual que se faz um homem transportar sem o seu conhecimento, o ligará insensivelmente a uma determinada mulher. Tem o mesmo valor indicativo uma dupla tradição conservada entre os ciganos, isto é, que o sangue menstrual misturado a certa bebida provoca, por um lado, um transtorno devido ao qual nunca mais se pode renunciar à bebida, e por outro, que todas as mulheres que vão celebrar o Sabbat no «Monte da Lua» ratificam de sete em sete anos o seu pacto com o Diabo através do sangue menstrual ([86]). Quer se trate ou não de pura superstição, o sentido de tudo isto é, contudo, preciso, no que se refere à ideia de que através da sua menstruação a substância da mulher está ligada ao mundo da magia nocturna (não apolínea) e a possíveis influências psiquicamente desagregadoras e enlouquecedoras ([87]). O mais interessante é que, repetimo-lo, se trata, aqui, essencialmente, dum

[84] Cfr. PLOSS-BARTELS, *Das Weib,* cit., v. I, pág. 324 e ss., 327, 335-351, 338-339; H. ELLIS, *Studies in the psychology of sex,* v. I, Filadélfia, 1905, pág. 208 e ss.; HARDING, *op. cit.,* pág. 66 e ss.
[85] PLOSS-BARTELS, *op. cit.,* pág. 349.
[86] H. von WLISLOCKI, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner,* Berlim, 1892.
[87] A este respeito mencionaremos de passagem que um autor sério como ELLIS *(op. cit.,* v. I, págs. 213, 215-216) menciona certos fenómenos de carácter «metafísico» atribuídos à presença de jovens no período menstrual, fenómenos que em certos países não europeus, como por exemplo no Anam, seriam, de resto, considerados como assaz correntes (ELLIS cita sobre este assunto a monografia do Dr. D. L. LAUReNT, *De quelques phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation,* nos

sacrum feminino ligado ao aspecto materno da mulher.

Naturalmente, e como para tudo quanto tem o carácter de *mana,* confirma-se também neste caso uma ambivalência. A força perigosa pode eventualmente utilizar-se de modo positivo. Assim, já Plínio ([88]) nos pôde falar de influências não somente maléficas, mas também positivas, atribuídas aos mênstruos e ao seu poder eficaz sobre os próprios elementos e os fenómenos da natureza. Mencionou-se o seu emprego terapêutico contra o *morbus comitalis* e a epilepsia. No *«Getreuer Eckarth»* atribuem-se virtudes mágicas particulares ao *menstruum virginis primus,* numa relação evidente com as possibilidades próprias a todo o poder quando da sua primeira manifestação, isto é, quando está ainda de certo modo no estado livre. Entre as antigas populações nórdicas, os Finlandeses e os Godos, confirma-se o seu emprego para obter a vitória nas lutas, a sorte no jogo, como antídoto para os feitiços nas peripécias de navegação ([89]). Contudo, prevalece no conjunto das tradições deste género o aspecto negativo do Mistério da Mãe, aspecto que, obscuramente apercebido ali onde surgiu uma sensação de essência do princípio oposto (à qual se poderiam associar os valores superiores do símbolo fálico) lhe contrabalança o aspecto luminoso.

Situa-se num outro plano um fato que poderia ter um significado profundo e se concilia perfeitamente com o que acabamos de dizer. Enquanto que tudo quanto está ligado ao corpo da mulher e às secreções femininas pode ter um poder erótico fascinante, devido ao fluido que lhe é inerente, a substância menstrual constitui uma exceção. São quase inexistentes os casos em que a menstruação não tem um efeito nitidamente antiafrodisíaco sobre o homem. Pode talvez encontrar-se uma razão metafísica para este fato, baseada na idéia de que, enquanto a potencialidade afrodisíaca da mulher é a que corresponde às possibilidades de integração, de vivificação e até de superação extática, a sua possibilidade materna, que encontra na menstruação e no *mana* menstrual a sua manifestação mais crua, é a que apresenta um carácter exclusivamente naturalista, devido ao qual é incapaz de activar os valores superiores encerrados em todo o *eros* masculino.

38. — Psicologia masculina e psicologia feminina

Dissemos, no início deste capítulo, que era possível deduzir, a partir das estruturas da mitologia do sexo, os princípios gerais de uma psicologia do homem e da mulher,

---

«Annales de sciences psychiques», Setembro-Outubro, 1893), mas que também teriam sido verificados na Europa. ELLIS relata além disso o testemunho de jovens que dizem sentir no período crítico como que «uma carga eléctrica». Julgamos também por outro lado que, não somente no povo, mas também em outros meios que praticam conscientemente a magia sexual, os mênstruos são por vezes empregados como ingredientes.

[88] *Nat. Hist.,* VII, 13; XXVIII, 12.

[89]

de carácter não empírico mas dedutivo e normativo, ou, por outras palavras, duma psicologia abrangendo os caracteres morfológicos fundamentais da natureza mais profunda, da psique e do comportamento dos indivíduos dos dois sexos para lá de qualquer variação, modulação ou deformação possível, devidas a fatores acidentais e de ambientes. Aventurar-nos-emos, agora, a fazer uma exploração rápida e sumária deste domínio particular, tendo-se já recolhido no que ficou exposto tudo quanto era preciso para nos orientarmos a esse respeito, até mesmo o que poderia necessitar de uma pesquisa mais aprofundada do que o permite a economia do presente livro.

Sabe-se que, até há um período relativamente recente, os teólogos católicos levantaram a questão de saber se era necessário reconhecer à mulher uma alma, parecendo ter Santo Agostinho declarado: *«mulier facta non est ad imaginem Dei»;* e que ainda em 1555 se discutiu a tese: *mulieres homines non sunt* (no sentido de que as mulheres não seriam verdadeiramente seres humanos e pertenceriam a outra espécie). É possível encontrar no Islão um tema idêntico, enquanto que a tradição do Extremo Oriente ensinava que na «Terra Pura», no chamado Paraíso Ocidental, não se encontrariam mulheres, pois aquelas dignas de aí serem acolhidas teriam previamente «renascido» como homens: isto equivale mais ou menos à questão discutida no Concílio de Macon de saber se, no dia da ressurreição da carne, as mulheres merecedoras não deveriam ser transformadas em homens antes de passar aos reinos dos Céus. Existe uma certa correspondência entre idéias deste gênero e aquelas que foram expostas por Platão no *«Timeo»,* onde se pode ler que é possível a um homem por regressão reaparecer na Terra sob a forma feminina, e em lugar de voltar ao ser uraniano de que provém, devido à identificação do seu princípio intelectual com o elemento sensível e sensual.

É possível retirar de todas estas concepções algo mais do que uma extravagância digna de interesse somente a título de curiosidade histórica. Foi Otto Weininger quem, nos nossos dias, retomou este tipo de idéias na sua interessante aplicação da filosofia transcendente de Kant à psicologia dos sexos. Os princípios expostos no decorrer do presente capítulo poderão esclarecer o estado efetivo de tais fatos. Cada mulher pertence ontologicamente à «natureza» no sentido mais largo e «cósmico», não simplesmente material do termo (gvats em grego) como reflexo da essência do eterno feminino. Cada homem será, ao contrário, na medida em que incarna o princípio oposto, virtualmente presente para lá da «natureza» naquilo que a supera e que é superior e anterior à díade. Ao afirmar-se que a mulher não tem alma, não se pretende dizer mais do que isso, mas a forma por que é dito presta-se naturalmente a equívocos. Se se considerar a palavra «alma» no sentido original da *psique* e de princípio da vida, deveria, com efeito, dizer-se que a mulher não somente tem uma alma, como é eminentemente «alma». O que ela não possui devido à sua natureza se for em tudo e para tudo mulher, se for «mulher absoluta», ou naquilo que nela *é*

mulher e não homem — não é a alma, mas sim o espírito (o *vovç* e não a zvvxn): por espírito deve compreender-se aqui precisamente o princípio sobrenatural a que a teologia católica se refere, quando fala de «alma», e quando sustenta que, ao contrário da mulher, o homem é feito à semelhança de Deus. Alguém afirmou: «O espírito representa em nós o princípio masculino, e a sensualidade o princípio feminino ([90]).» Voltaremos a falar da sensualidade. Porém, o ponto que desde já pode ficar assente, é que a mulher constitui uma parcela da «natureza» (do ponto de vista metafísico é até uma manifestação do seu princípio) e afirma-a, enquanto que, no homem, o ser nascido dentro da condição humana irá *tendencialmente* para lá da natureza.

Weininger parece ser até mais radical quando nega à mulher não somente a alma, mas também o «Eu» e o «ser», ao afirmar que se é homem ou mulher segundo se tem ou se é desprovido de ser ([91]). Tudo isto se reveste de um caráter misógino parodoxal, devido unicamente a um outro equívoco terminológico. Com efeito, quando Weininger fala do Eu ele entende, à maneira de Kant, não o Eu psicológico, mas o eu numénico ou transcendente, que supera todo o mundo dos fenômenos (em termos metafísicos dir-se-ia: toda a manifestação, como o *âtmâ* hindu) e quando fala de ser refere-se ao ser absoluto, medida pela qual toda a realidade natural e empírica, tanto para um Parménide como para um Vedanta, é o não-ser.

Que o homem — cada homem — possua de fato este Eu e este ser, é já uma outra questão. Poderá mesmo afirmar-se com clareza que para uma grande maioria de homens este princípio é como se praticamente não existisse. Mas o fato de o homem lhe estar ontologicamente ligado, embora para lá de qualquer consciência distinta, o fato de, como se exprimiria a tradição do Extremo Oriente ser o «Céu» que produz os homens — um tal fato é determinante para toda a psicologia masculina e para as possibilidades que, em princípio, se lhe oferecem nessa condição, quer as utilize ou não. A mulher absoluta não somente está privada deste Eu como não saberia utilizá-lo, não saberia mesmo concebê-lo e a sua presença agiria de modo extremamente perturbador em qualquer manifestação da sua natureza mais profunda.

De resto, este *status* ontológico em nada prejudica aquilo que as mulheres em determinadas épocas, e precisamente na época atual, possam eleger como objetivo das suas erradas ambições: uma mulher podia criar para si própria, quase também como o homem, um Eu «intelectual» e prático no sentido corrente a título de estratificação justaposta à sua natureza mais profunda. Não considerando as consequências de uma orientação deste gênero, nas civilizações de tipo diferente da

---

[90] Filone de Alexandria, *De off mundi, 165.*
[91] O. Weininger, *Geschlecht und Charakter,* Viena, 1918, págs. 388, *404-406,* 398-399.

civilização moderna a «naturalidade» (ser «natureza») indicada, consubstancial da mulher não a impediria, de resto, de aceder a funções de caráter sagrado, de que adiante falaremos, e que correspondiam a vocações bem mais interessantes do que aquelas pelas quais as feministas ocidentais se têm agitado tanto. Ao falarmos dos Mistérios da Mãe observamos, contudo, que o limite «cósmico» não fora abolido. Não é fácil, atualmente, ver com clareza este ponto fundamental da ontologia dos sexos. Deve-se isto ao fato de, hoje em dia, quase não se fazer uma idéia daquilo que é verdadeiramente sobrenatural, tendo, por conseqüência, praticamente desaparecido o tipo do homem absoluto. Devido a um desgaste espiritual, os limites que, noutros tempos, eram bem claros, tornaram-se agora extremamente imprecisos.

O simbolismo das Águas e da natureza lunar mutante que, como já vimos, está intimamente relacionado com o arquétipo feminino, fornece-nos, também, a chave para a compreensão da psicologia mais elementar da mulher. Deve porém desde já pôr-se em relevo um ponto fundamental de ordem geral: as características de que iremos falar agora, e mais adiante, não se referem à pessoa como tal, não representam «qualidades de caráter» ou «qualidades morais» de que seja responsável um ou outro indivíduo feminino; trata-se, ao contrário, de elementos objetivos atuando em casos singulares quase tão impessoalmente como as propriedades químicas manifestadas por uma dada substância. É efetivamente uma «natureza própria» que atua dum modo mais ou menos preciso e constante a respeito da qual — e devemos também sublinhá-lo desde já — não faz sentido formular-se julgamentos de valor, falar de «bom» ou de «mau».

Posto isto, seria banal estendermo-nos sobre a volubilidade, a versatilidade e a inconstância do caráter feminino (e do masculino também, em tudo quanto no homem apresenta características femininas) como efeitos da natureza «húmida» («aquosa») e «lunar» da mulher. Certos autores medievais utilizaram ainda esta «dedução existencial.» Assim, Cecco d'Ascoli dá para a falta de «firmeza» da mulher, a sua versatilidade, o seu ir «tanto para aqui como para ali como o vento», a seguinte explicação: «Naturalmente cada mulher é húmida, e o húmido não conserva a forma.» À mesma causa se refere também um outro fato feminino de que iremos em breve falar: «A falsa fé está na sua natureza ([92]).»

Podemos, de resto, referir-nos aqui à natureza da emotividade e à preponderância que, na psicologia feminina, tem precisamente a parte emotiva, a qual possui caracteres passivos, «lunares» e descontínuos. Como contrapartida fisiológica temos a mobilidade da expressão feminina, que é contudo superficial, limitando-se à mobilidade duma máscara sem dimensão em profundidade, o que seria, de resto, impossível, Trata-se quase de ondas superficiais móveis que «não se gravam» na

---

[92] M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli,* 1955, págs. 169-170. J. SPRENGER vai mais além: no *Malleus*

fisionomia como, ao contrário, sucede com a máscara masculina; verifica-se uma maior mobilidade do que verdadeira expressão caracterológica, relacionada com uma grande excitabilidade neuro-muscular (pensemos no rubor e no sorriso das mulheres). E também por este motivo que o teatro é uma arte em que as mulheres se distinguem, e pelo qual existe sempre em cada actor qualquer coisa de feminino ([93]).

Numa outra e mais vasta ordem de ideias, devem considerar-se as consequências que tem para a mulher o fato de ela reflectir o feminino cósmico segundo o aspecto de matéria que recebe uma forma que lhe é externa, e que ela não produz no interior *(natura naturata ou natura signata).* Derivam daí, no campo da psicologia humana, a grande plasticidade, credulidade ou sugestionabilidade e adaptabilidade da psique feminina, a atitude feminina de aceitar e de assimilar ideias e formas que lhe vem do exterior, apresentando como consequência uma rigidez eventual, devido justamente à passividade da recepção: esta última característica é também susceptível de manifestar-se sob a forma de conformismo e de conservantismo. Assim se explica o contraste aparente, inerente ao fato de que, se por um lado a natureza feminina é móbil, por outro, a mulher manifesta de preferência tendências sociologicamente neofobas e conservadoras ([94]). Isto pode estar ligado, no domínio do mito, ao fato de as entidades guardiãs e vingadoras dos costumes e da lei, do sangue e da terra, não da lei uraniana, serem essencialmente representadas por figuras femininas de tipo demétrico ou telúrico. Deparamos com esta situação também no campo biológico. Darwin tinha já notado a tendência manifestada pela mulher em conservar o tipo médio da espécie e a reconduzir a esse tipo os fatores individualizastes, enquanto que ao macho pertencia um maior poder de variação físico-anatómica. Encontramo-nos, aqui, perante dois tipos opostos de mutabilidade: a primeira, a mutabilidade feminina, deriva do princípio material e plástico, e tem por contrapartida a força da inércia, a fixidez estática, visto a matéria ter «recebido uma forma» (aspecto «demétrico» do feminino oposto ao aspecto afrodisíaco). A outra, a mutabilidade masculina, está, ao contrário, ligada ao princípio «seminal» criador, a um princípio livre e de actividade no seu sentido próprio. É, pois, unicamente aparente a contradição entre os dois aspectos da natureza feminina, volubilidade e inconstância aliadas ao conservantismo.

O. Weininger é, talvez, o único autor que, na psicologia dos sexos, se elevou para além do plano das explicações banais dos autores que se debruçam sobre este

---

Maleficarum, (I, 6), faz derivar *foemina* de *fe* e *minus, guia semper minorem habet et servat fadem.*

[93] H. ELLIS, *Man and Woman:* É muito significativo o que diz uma actriz dinamarquesa, Karin Michaelis, a respeito do sorriso feminino: «No sorriso reflectem-se as nossas virtudes maiores, *mas também o nosso grande vazio interior.»* Acrescenta que ainda «não foi escrita uma história do sorriso»; somente uma mulher a poderia escrever, mas ela não o fará jamais «por solidariedade para com as outras mulheres». (citado por F. O. BRACHFELD, *Los complejos de inferioridade de la mujer,* I, XV).

[94] Cfr. P. J. MOEBIUS, *Ueber den physiol. Schwachsinn des Weibes:* «Assim como os animais actuam sempre do mesmo modo desde há tempos imemoriais, também o género humano teria permanecido no seu estado original se não tivessem existido senão mulheres.

assunto. De novo, recorreremos a ele para precisarmos outros pontos essenciais. Weininger estabelece, antes de mais nada, uma relação orgânica entre a memória, a lógica e a ética, de acordo com a ligação que todas elas têm com o «Eu transcendental». Isto refere-se essencialmente, à estrutura da psique do homem absoluto. O «ser» tende a conservar a sua unidade no mundo do devir; o que se manifesta, no domínio psicológico na memória que, actuando como uma função sintética, se opõe à dispersão da consciência na multiplicidade fluída e instantânea dos seus conteúdos. No domínio intelectual, este mesmo impulso manifesta-se na lógica baseada no principio de identidade A = A, e tem por ideal o reconduzir o diverso ao uno. A memória, assim como a mentalidade lógica têm, sob este ponto de vista, um valor ético normativo, pois exprime a resistência do ser, o seu esforço para se manter em pé, idêntico a si próprio, e para se reafirmar na corrente de fenómenos interiores e exteriores. Segundo Weininger, não existiriam na mulher absoluta, uma vez que é desprovida de «ser», nem a memória, nem a lógica, nem a ética; ela não conhece nem um imperativo lógico, nem ético; ignora também a determinação, o decretismo e o rigor da pura função intelectual do juízo, de carácter nitidamente masculino ([95]). Tudo isto carece de uma precisão: Bergson observou a existência de duas formas distintas de memória, uma «vital», ligada à «duração» isto é, à continuação da experiência vivida (é a memória ligada ao subconsciente; assim surgem em certos momentos, de forma inesperada e involuntária, recordações longínquas e, quando se está em perigo de morte, todo o conteúdo de existência pode mesmo desenrolar-se instantaneamente) a determinada, organizada e dominada pela parte intelectual do ser. Falta à mulher esta segunda memória, devido à sua natureza «fluída» e lunar, mas pode ser mais bem dotada do que o homem com o primeiro tipo de memória. A esta falta, contudo, o sentido ético acima citado, pois deriva não da presença mas da ausência dum «Eu transcendental».

Quanto à lógica, não devemos esquecer que existem duas maneiras diferentes de a encararmos. Não se trata aqui de lógica corrente que, em certos momentos, a mulher sabe utilizar «instrumentalmente» com uma habilidade e uma subtileza indubitáveis, não a empregando frontalmente, mas de uma maneira polémica e fugitiva, como numa guerrilha e próxima do sofisma. Trata-se, ao contrário, da lógica como expressão dum amor pela verdade pura e pela coerência interior que conduz a uma atitude rigorosa e impessoal do pensamento e constitui uma espécie de imperativo interior. A mulher é quase incapaz desta lógica — porque ela não lhe interessa. Substitui-a pela intuição e sensitividade, atitudes ligadas ao elemento fluído da vida, ao seu aspecto *yin* — em oposição às formas precisas, firmes, luminosas, apolíneas (mas muitas vezes áridas) do *vovç* e do *logos,* do princípio intelectual masculino.

---

[95] *Op. cit., II* parte, págs. 183 e ss., 191, 239-240. 15

É muito mais verdadeira a afirmação de Weininger de que a mulher absoluta ignora o imperativo ético. A mulher propriamente dita ignorará sempre a ética no sentido categórico, como lei interior autônoma, separada de toda a referência empírica, eudemonística, sensível, sentimental e pessoal. Tudo o que numa mulher pode ter um caráter ético é inseparável do instinto, do sentimento e da sexualidade: de «vida». Não tem relação com o «ser» puro. Apresenta, deste modo, quase sempre um caráter naturalista ou é então a sublimação dum conteúdo naturalista, como veremos mais adiante, ao falarmos da ética tradicional da mãe, e da amante. Quanto ao resto, não deverá falar-se de ética, mas, quando muito, de moral: pois é na mulher uma coisa superficial, que lhe advém do mundo dos homens, recebida freqüentemente por simples conformismo. Assim se deve, por exemplo, pensar das idéias femininas sobre a honra, a «virtude» e muitas outras concepções da «ética social» que não é uma verdadeira ética, mas um simples costume (da mulher demétrica na sua função de guardiã de costumes, de que já falamos). A mulher pode também apreciar no homem algumas qualidades com valor ético; raramente a justiça, mas com freqüência o heroísmo, a força de decisão e de comando, até, por vezes, uma disposição ascética. Esta observação seria, contudo, muito superficial, se não nos apercebêssemos de que a apreciação feminina não diz respeito ao próprio elemento ético destes comportamentos mas, ao contrário, .a uma sua faceta, que se traduz nas qualidades pessoais, sexualmente atrativas, dum dado homem. Por outras palavras, estas qualidades não impressionaram a eticidade de mulher, mas sim a sua sexualidade.

A sabedoria popular reconheceu através dos tempos e lugares que a mentira é uma característica essencial da natureza feminina. Weininger explica este fato pela ausência dum «ser» na mulher absoluta. Pode, com efeito, ver-se aqui uma disposição que é na mulher uma possível conseqüência particular devida à falta existencial de forma, falibilidade que reflete e da «matéria-prima», da *vĩin,* que, segundo Platão e Aristóteles, é o princípio do «diferente», do não-idêntico, da alteração e do «declínio». Weininger observa que não existe nada mais desconcertante para o homem que ao perguntar a uma mulher surpreendida a mentir: «Porque mentes tu?» a vê não compreender a pergunta, admirar-se, tentar tranquilizá-lo com um sorriso, ou então desfazer-se em lágrimas ([96]). Ela não compreende o lado ético, transcendente da mentira, esse lado que a torna como que uma lesão do «ser» e que no antigo Irão, a fazia ser considerada como uma falta mais grave que o crime. Será pouco inteligente deduzir esta característica da mulher de fatores sociais: a mentira — pretendem alguns — seria a «arma natural» empregada pelo mais fraco na sua defesa, e portanto também pela mulher numa sociedade onde, durante séculos, ela esteve numa posição de sujeição ao homem. A verdade é que a verdadeira mulher se sente inclinada a mentir e a apresentar-se

[96] *Op. cit.,* pág. 191.

diferente daquilo que é mesmo quando disso não necessita; não se trata de uma «segunda natureza» adquirida socialmente na luta pela existência, mas de algo que, justamente, se relaciona com a sua natureza mais profunda e mais autêntica. Como a mulher absoluta não considera a mentira verdadeiramente como uma falta — ao contrário do homem — também para ela a mentira não constitui uma quebra interior ou um desfalecimento à sua própria lei existencial. Constitui uma contrapartida eventual da sua plasticidade e fluidez. Podemos, assim, compreender perfeitamente um tipo de mulher como aquele que foi retratado por Aurevilly: «Praticava a mentira a ponto de a transformar em verdade, tão simples, natural e sem afectação parecia.» Será absurdo julgar a mulher pelos valores do homem (do homem absoluto) mesmo nos casos em que, violentando a sua maneira de ser, ela parece, e crê até sinceramente, seguir estes valores.

39. — A mulher como mãe e a mulher como amante

Dissemos já que, do ponto de vista metafísico, o masculino é, no domínio das manifestações, e da «natureza» de fato, o correlativo complementar do feminino, refletindo, porém, por outro lado, o caráter daquilo que é anterior e superior à díade. Daqui resulta, no plano humano, que enquanto todas as relações baseadas na díade têm para a mulher um caráter essencial e esgotam a lei natural do seu ser, tal não sucede com o homem, na medida em que este o é verdadeiramente. Estas são relações sexuais no sentido estrito da palavra e relações de mãe para filho. Não é destituído de fundamento o fato de, em todas as civilizações superiores, não ser o homem antes de se ter submetido a este duplo elo, da mãe e da mulher, considerado homem verdadeiro, esgotando na esfera correspondente o sentido da sua existência. Observamos já que até nos «ritos de passagem» ou da puberdade, a consagração da virilidade e da agregação a uma «sociedade de homens» se apresentam como um superamento desta esfera naturalista. Na Bíblia, Raquel diz: «Dá-me um filho senão morro»; e certos textos budistas põem em evidência a «inexorabilidade» da mulher, relativamente à maternidade e à sexualidade, de que «nunca está saciada» ([97]). E é mais através de um impulso metafísico, do que como pessoa, que ela procura subjugar o homem a um e a outro destes fatores.

Weininger tem razão quando afirma, para caracterizar o homem e a mulher a propósito da sexualidade, que a mulher absoluta não é senão sexualidade, enquanto que o homem verdadeiro é «sexual e algo mais». Concordamos com ele quanto ao sentido profundo do símbolo que tem o fato anatômico--somático de, enquanto os órgãos sexuais aparecem no homem como algo de circunscrito, separado e quase como que acrescentado do exterior ao resto do corpo, esses órgãos encontram-se na mulher em profundidade, no mais íntimo do seu corpo. Porque existe entre o homem

[97] *Jâtaka,* LXI; *Anguttara-nikâya,* II, 48.

e a sexualidade uma certa distância, ele «conhece-a»; a mulher pode não estar completamente consciente do fato e negá-lo, visto ela não ser senão sexualidade, a própria sexualidade ([98]). Kâminî é uma designação hindu para a mulher, significando «aquela que é feita de desejo» — o que equivale à antiga máxima ocidental: *tota mulier sexus.* Com este fato está, entre outras coisas, relacionado o carácter provocante que certos tipos de mulheres muito jovens e «inocentes», ou até meninas, apresentam frequentemente sem a menor intenção. Nesta mesma ordem de ideias poderemos observar, seguidamente, um narcisismo especial, quase inconsciente, existente em todas as mulheres: deriva da sensação que têm do potencial de prazer que podem dar e fazer saborear ao homem, imaginando esse prazer mesmo fora de qualquer relação sexual efectiva. Ellis tem razão ao afirmar, por outro lado, que enquanto a mulher floresce e manifesta o seu ser através da sexualidade e da maternidade, não existe para o homem qualquer correspondência equivalente (ao que poderemos acrescentar: a não ser o fato de ele realizar de qualquer modo as dimensões superiores da experiência do sexo). Na linha afrodisíaca, abstraindo do fato oculto de que falaremos mais adiante (00) a contrapartida é, no homem, talvez até uma certa desvirilização ([99]). Observou-se, finalmente, que na linha demétrica, ao desejo obscuro e predominante na mulher, de ser mãe, não corresponde no homem uma necessidade tão elementar de procriação. Se porventura este desejo se manifesta, pertence a um plano diferente mais ético do que puramente naturalista (idéia de perpetuar a raça, a família ou a casta, etc.).

Como já vimos, o cósmico feminino é caracterizado por aquilo que os gregos denominavam a «heteridade», isto é, a relação com outrem, o «heterocentrismo». Enquanto é próprio do homem puro conter em si o seu princípio, é próprio e natural do puro feminino conter o seu princípio em outrem. Daí resultam no plano psicológico diversas características de mulher, bem visíveis na vida corrente: a vida feminina é quase sempre destituída de valor próprio, referindo-se a outrem quer na vaidade, quer na necessidade que tem a mulher de ser reconhecida, notada, adulada, admirada, desejada (pode associar-se esta tendência extravertida a esse «olhar para fora» que, na metafísica, foi atribuído a Çakti). O hábito de ser «cortejada», da adulação, da galanteria, do elogio (mesmo falso) por parte do homem seria inconcebível se se abstraísse da base obrigatória constituída precisamente por esta característica congénita da psique feminina,e que o homem teve de ter em conta em todos os tempos e locais. Que os valores das éticas feminina e masculina sejam tão diversos, manifesta-se também — diga-se de passagem — no fato de uma mulher dever desprezar o homem por uma dessas atitudes de adulação, tomada muitas vezes no intuito de possuir unicamente o seu corpo. No entanto, é o contrário que sucede.

---

[98] WEININGER, *Geschlecht und Charakter,* cit., págs. 113, 115, 116.

[99] Cfr. H. ELLIS, *op. cit.,* v. III, pág. 199: «That (sexual) emotion which one is tempted to say, oft unmans the man, makes the woman for the first time truly herself.»

É, contudo, num sentido idêntico que, num plano menos frívolo, se definem as duas possibilidades fundamentais da natureza feminina, correspondendo uma ao arquétipo afrodisíaco, e outra ao demétrico: a mulher como *amante* e a mulher como *mãe.* Trata-se num como no outro caso, no fato de ser, de valer, de chegar a uma confirmação de si própria em função de outrem: em função do homem amado para a amante, em função do filho para a mãe. Assim se realiza, no plano profano (continuando em larga medida também no plano sacral) o ser da mulher, e com isto se definem deontologicamente a sua lei e a sua ética eventual no quadro da tradição.

E de novo a Weininger que se deve uma descrição clássica tipológico-existencial destas duas possibilidades fundamentais da feminilidade humana. Mas tal como no conjunto das afirmações que o autor faz sobre a mulher, também nesta caracterização será preciso distinguir certas deformações que derivam dum complexo misógino inconsciente com base quase puritana. E, com efeito, na «prostituição» que Weininger vê a possibilidade básica-feminina, que se opõe à materna, e fornece um sentido pejorativo e degradado a esta possibilidade. Trata-se, fundamentalmente, da antítese do tipo puro da amante, e da vocação feminina correspondente, não entrando em jogo a prostituição profissional senão de um modo muito subordinado e condicionado, pois pode ser imposta por certas circunstâncias ambientes, econômicas e sociais, sem corresponder a qualquer disposição interior. Poderia quando muito falar-se do tipo de hetera antiga e oriental, ou então da mulher «dionisíaca». Um fato que todo o homem verdadeiro observa imediatamente, é que existe uma antítese, um antagonismo, entre a atitude verdadeiramente afrodisíaca da mulher e a sua atitude maternal. Os dois tipos opostos ligam-se, na sua base ontológica, aos dois estados principais da «matéria-prima» no seu estado puro, dinamicamente informe, e no seu estado de força-vida ligado a uma forma, orientando-a e nutrindo-a. Uma vez esclarecido este ponto, é exata a caracterização diferencial de Weininger: é a relação que existe com a procriação e o filho que distingue os dois tipos opostos. O tipo mãe procura o homem tendo em vista a criança, o tipo amante procura-o pela própria experiência erótica (e, na sua expressão mais baixa: pelo «prazer») num ato sexual que não tem como finalidade a procriação e que é desejado em si e por si. Assim, o tipo maternal pertence especificamente à ordem natural — querendo referir-nos ao mito biológico, poderemos dizer que está incluído na lei e no objetivo da espécie — enquanto que o tipo puro de «amante» se afasta, em certa medida, desta ordem (sintoma significativo: a esterilidade que se encontra freqüentemente na amante e na «prostituta») ([100]). Assim, este princípio, mais do que amigo e afirma-dor da vida terrestre e física, é um seu inimigo potencial — diríamos que devido ao conteúdo

[100] Recordemos aqui os versos de Baudelaire, contendo como que um pressentimento do arquétipo «dúrgico»: «Et dans cette nature étrange et symbolique — ou l'ange inviolé se mêle au sphynx antique... resplendit à jamais... la froide majésté de la femme stérile.»

virtual de transcendência próprio ao desenvolvimento absoluto do *eros* ([101]). E por muito chocante que nos possa parecer do ponto de vista da moral burguesa, não é como mãe, mas como amante que, de um modo natural, isto é, não seguindo qualquer ética (como veremos mais adiante) mas deixando simplesmente agir e activando uma disposição espontânea da sua essência, a mulher poderá aproximar-se duma ordem superior. Baseia-se, contudo, num equívoco a afirmação de que, enquanto o tipo maternal sentiria no ato sexual um acréscimo da existência, a mulher do tipo oposto desejaria sentir-se destruída, aniquilada, esmagada pelo prazer ([102]). Isto é inexato de um duplo ponto de vista. Em primeiro lugar porque o «delírio mortal do amor» como desejo de destruir e de se destruir num êxtase é, como demonstramos, comum em todas as formas superiores e intensas de experiência erótica tanto no homem como na mulher. Em segundo lugar, porque a disposição da amante indicada por Weininger se refere, quando muito, a características físicas superficiais, sendo o contrário verdadeiro num plano profundo para a substância «Virgem» ou «Durgã» para a mulher afrodisíaca.

Porém, quer se trate do tipo de mãe, ou de amante, são características na mulher uma angústia existencial maior do que a do outro sexo, um horror da solidão, o sentimento dum vazio ansioso se não tem ou não possui um homem. Os fatos sociais e até econômicos que parecem constituir freqüentemente a base desta sensação, não são, na realidade, senão circunstâncias propiciadoras e não determinantes. A raiz mais profunda encontra-se, ao contrário, na «heteridade» essencial da mulher, o sentimento da «matéria» de Penia, a qual sem o «outro» (o *heteros),* sem a forma, é nula, motivo pelo qual, entregue a si própria, experimenta o horror do vazio. Citando Weininger pela última vez vemos que tem razão até ao incluir neste conteúdo metafísico um comportamento freqüente na mulher durante o ato sexual ao afirmar: «O momento supremo da vida da mulher, aquele em que se manifesta o seu sentido inato, o seu prazer elementar, é o momento em que sente escorrer dentro do seu corpo o sémen masculino: ela abraça então o homem de forma selvagem apertando-o contra ela; *é* o prazer supremo da passividade... a matéria que, justamente, se formou e não quer abandonar a forma mas sim tê-la eternamente unida a si ([103]).» Contudo, a situação é a mesma na mulher cujo tipo está próximo de Durgã, quando, nesse mesmo momento ela não abraça, antes se mantém quase imóvel, esboçando-

[101] WEININGER, *op. cit.,* c. X, *passim* e em particular, págs. 280 e ss., 287, 304, 310-311: «Vida física e morte física, ambas unidas na cópula de uma forma misteriosa, repartem-se entre a mulher como mãe e a mulher como prostituta.» Ao insistir na palavra «prostituta», Weininger (pág. 312) sublinha o significado do fato de «a prostituição ser algo que não surge senão entre os seres humanos», sendo inexistente nas espécies animais. Este fato deverá ser relacionado precisamente com a potencialidade «çivaica» do tipo puro da amante. Um tratado atribuído a ALBERTO MAGNO *(De secretis mulierum)* descreve o tipo de mulher que ama o acto sexual, indicando como características a raridade ou irregularidade dos mênstruos, a raridade do leite no caso de estas mulheres se tornarem mães, assim como uma predisposição à crueldade: voltaremos a mencionar este último ponto.

[102] Weininger, *op. cit.,* pág. 307.

[103] *Ibid.,* pág. 402.

se no seu rosto os traços dum êxtase ambíguo parecido com o sorriso indefinível de um Buda ou de certas cabeças Khmeras. É nesse momento que ela colhe algo mais do que o sémen material, absorvendo *o virya,* a virilidade mágica, o «ser» do macho. Entra aqui em jogo o poder de sucção, essa «morte por sucção através da mulher» de que nos fala Meyrink ao considerar o aspecto oculto de toda a cópula vulgar: aspecto que pode encontrar a sua manifestação simbólica e o seu reflexo. até na exterioridade somática e fisiológica.

Embora D'Anunzio nos diga a propósito de um dos seus personagens femininos: «Como se todo o corpo de mulher tivesse adquirido o poder de sucção da boca» (em «O Fogo») não é este um fato que se verifique somente no plano subtil a ponto de se poder considerar o gesto erótico da *fellatio* como aquele que exprime em maior grau a essência da natureza feminina. Na realidade, já entre os Antigos se tinha reconhecido uma participação ativa especial da mulher no acto sexual, e Aristóteles mencionou o seu poder de aspirar o fluido seminal ([104]). Esta teoria foi retomada por Fichstedt a meio do século passado, e o seu conteúdo fisiológico é atualmente considerado exato por muitos autores: admite-se a existência de contrações rítmicas da vagina e do útero, como no caso de uma aspiração ou sucção, e dum automatismo espasmódico com um peristaltismo particular baseado em ondas tônicas especiais, em ritmo lento, tendo justamente por efeito uma absorção ao aspirar ou ao sugar. Este comportamento somático está hoje em dia tanto mais apto a ser verificado quanto mais elevado é o grau de sexualidade da mulher; não é, contudo, sem razão que os Antigos o consideravam um fenômeno geral, pois há motivos para admitir que ao longo da história se produziu uma espécie de atrofia, até do ponto de vista fisiológico, daquilo que, na mulher, poderia corresponder a uma sexualidade completa, isto é, a uma maior aproximação do estatuto da «mulher absoluta»([105]). Assim, nas mulheres orientais, onde melhor se conservou o tipo antigo, é perfeitamente normal este comportamento fisiológico que se une a possibilidade raríssimas nas modernas mulheres européias, embora se encontrassem provavelmente presente nas mulheres ocidentais da Antiguidade ([106]).

---

[104] Do ponto de vista subtil, não se trata do sémen material, mas justamente da sua contrapartida imaterial. PARACELSO *(Opus Paramirum, III,* ii, 5) afirma: «Foi colocada na matriz uma força atractiva que actua como um íman que atrai o sémen, rejeitando o esperma e retendo o gérmen. Nesta base, PARaCeLSO estuda igualmente as condicionalidades transbiológicas da fecundação. Relativamente à distinção que acabamos de indicar podemos cfr., embora num domínio muito mais geral, o COSMOPOLITA *(Novum Lumen Chemicum,* Paris, 1669, pág. 37): «Como afirmei variadas vezes, o esperma é visível, mas o sémen é uma coisa invisível, quase como que um ser vivo que não é possível encontrar nas coisas mortas.»

[105] Assim, no antigo Oriente, pôde afirmar-se que «a sensualidade da mulher é oito vezes superior à do homem», enquanto que na antiguidade ocidental se encontram expressões como, por exemplo, as de OVINO *(Ars Amandi, I,* 443-444): *«(Libido foeminae) acrior est nostra, plusque furoris habet.»*

[106] Trata-se de um controle anormal não somente do *constrictor cunni, mas* igualmente de certas fibras lisas do órgão feminino, o que permite a intensificação do dito automatismo de sucção. Em certos casos o desenvolvimento desta possibilidade faz parte da educação erótica da mulher, a ponto de, constituir, em certos povos, um motivo de desqualificação para uma jovem o fato de ela não possuir tal

Trata-se dum símbolo físico, ou reflexo, de um sentido essencial. No âmbito dos reflexos físicos esta assimilação por sucção tem seguidamente uma expressão liminal num fato que até agora permanece fisiologicamente obscuro: o odor espermático que a mulher emite por vezes, longe das partes genitais, pouco depois da cópula (o poeta italiano, Arturo Onofri, falou até dum «sorriso espermático»).

40. — Piedade, sexualidade e crueldade na mulher

Numa lenda persa indicam-se entre os ingredientes de que uma mulher seria composta «a dureza do diamante, a doçura do mel, a crueldade do tigre, o esplendor quente do fogo e a frescura da neve». Encontramos estas mesmas ambivalências no arquétipo da Mulher Divina, e estão também na base duma outra característica da psicologia feminina: a coexistência na mulher, tanto de uma predisposição à piedade, como a uma crueldade particular. Lombroso e Ferrero tinham observado já que a mulher tem ao mesmo tempo mais compaixão e mais crueldade do que o homem, pois corresponde muitas vezes à sua capacidade de piedade afetuosa e protetora uma crueldade, uma insensibilidade e uma violência destruidora que, quando se desencadeiam, ultrapassam a do homem; este fato é confirmado também do ponto de vista histórico em formas coletivas, nos casos de revoluções ou de linchamentos (1). Se, juntamente com os autores que acabamos de citar, nos é fácil e mesmo banal relacionar a piedade feminina com a predisposição maternal, isto é, com o elemento demétrico da mulher, deveremos, ao contrário, explicar a crueldade referindo-nos à essência mais profunda de sexualidade feminina.

A associação entre a crueldade e a sexualidade foi, já na Antiguidade clássica, dramatizada através do tipo da bacante e de ménade. Importa, contudo, notar também a presença desta característica (relacionada com a qualidade de «sucção» de que falamos anteriormente) até nas formas de sexualidade feminina profana e nem sequer exaltada. Esta é dimensão *fria* da mulher como encarnação terrestre, humana, da «Virgem», de Durgâ, como ser *yin;* e é aí que se invertem as características apresentadas pela psicologia mais superficial dos sexos. Devemos, para considerar devidamente as coisas, distinguir duas formas do tipo feminino afrodisíaco: a forma inferior que corresponde à «fêmea» no sentido primitivo e, se quisermos, «dionisíaco» (na acepção popular do termo), e a forma superior apresentando, ao contrário, traços subtis, longínquos, ambíguos e aparentemente castos. A figura de

---

capacidade. (Ver a este respeito Hesnard, *Manuel de sexologie,* cit., págs. 94-95; H. ELLIS, *Studies,* cit., v. V, págs. 159-165; PLOSS-BaRTELS, *Das Weib,* cit., v. I, 399, 408). Entre as mulheres utilizadas na magia sexual tântrica, parece que o treino desta capacidade atinge um grau muito elevado, uma vez que *Hathayogapradipikâ (III,* 42-43, 87-89) se supõe existir na mulher destinada para executar a prática chamada *yoni-mudrâ,* um poder de contracção voluntária do *yoni,* capaz de impedir, por estrangulamento do *lingam, a* emissão do semen masculino. No domínio da etnologia PLOSS-BARTeLS (v. I, pág. 408) menciona o caso de mulheres capazes de expulsar o esperma depois de o terem recebido no corpo.

Dolores a que Swinburne chama «Nossa Senhora do Espasmo», a «filha da Morte e de Priapo», e a propósito da qual escreve: «Através do último portal penetrei no santuário onde o pecado é uma prece: que importa que o rito seja mortal, ó Nossa Senhora do Espasmo? Que importa? É absolutamente teu o último cálice que tomo, ó atroz e luxuriosa Dolores, Nossa Senhora do Espasmo» — essa figura é, até certo ponto, uma hipóstase cerebral dum romantismo literário decadente e «perverso» ([107]). Encontramo-nos, porém, já mais próximos de situações reais quando d'Annunzio escreve: «A crueldade está latente no fundo do seu amor, pensou ele. Existe nela algo de destrutivo tanto mais evidente quanto mais violento é o seu orgasmo nas carícias... e, em pensamento, revia a imagem aterradora, quase gorgoniana, da mulher tal como lhe tinha aparecido diversas vezes através das suas pálpebras semicerradas, enquanto ele se encontrava convulso num espasmo, ou inerte, mergulhado num esgotamento extremo» (em «Triunfo da Morte») ([108]). Não se trata aqui, de modo algum, duma crueldade motivada por uma inversão, isto é, por uma característica masculina de certas mulheres, mas exatamente do contrário. É verdade que, por mais doce e afetuosa que seja a expressão de qualquer mulher tem, no momento do desejo, algo de cruel, de duro, de desumano: a doçura, ternura e abandono coexistem com a insensibilidade e um egoísmo subtil, que está para além da pessoa e se relaciona essencialmente com a sua substância elementar «dúrgica» de amante. P. Viazzi observa com razão que estes traços não são estranhos até ao tipo ideal de jovem, do gênero da romântica Mimi descrita por Murger: «Tinha vinte e dois anos... o seu rosto lembrava o esboço duma figura aristocrática; mas os traços duma finura extrema, docemente iluminada pelos olhos límpidos e azuis, tornavam, em certos momentos de aborrecimento e de mau humor, um carácter de brutalidade quase selvagem, de tal modo que um fisionomista talvez tivesse apercebido neles os sinais dum profundo egoísmo e duma grande insensibilidade...»

P. Viazzi observa ainda como é possível surpreender algo semelhante «nas atitudes mais sinceras da mulher que ama» ([109]). E raramente compreendido ou apercebido aquilo que atua de forma mais profunda e subtil no «abandono» da mulher. E contudo uma mulher, e ainda por cima uma psicanalista que faz a seguinte observação: «E muito raro encontrar homens que permaneçam frios numa situação erótica; existem contudo mulheres que, mesmo levando uma vida erótica, se mostram frias como corretores de bolsa. A frieza da Lua e a dureza do coração da Deusa Lua simbolizam este aspecto da natureza feminina. Não obstante esta ausência de calor e esta insensibilidade, talvez até devido à sua indiferença, o homem sente-se

---

[107] M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* cit., págs. 233-234.
[108] Cfr. também em *Forse che si forse che no:* «Enquanto que no homem o desejo consistia nessa "eleição" irrevogável, o desejo dela era sem fronteira, sem limite, infinito como o mal de ser e a melancolia da terra.» «Ele descobria através dos cílios dela um olhar bem mais remoto do que o olhar humano, que parecia expresso pelo carácter terrível dum instinto mais antigo do que os astros.»
[109] P. VIAZZI, *Psicologia dei sessi,* Milão, 1903, pág. 72.

frequentemente atraído por este erotismo impessoal da mulher ([110]).»

De resto, no âmbito da vida corrente, seria impossível chegar-se à conclusão de não depender senão de circunstâncias exteriores e econômico-sociais o fato de, apesar de tudo, a mulher ser capaz, no amor, de visar um aspecto positivo, mostrando uma atitude calculista, superior à do homem, ao qual, em determinados casos só se poderia reprovar a instintividade e a procura irresponsável do prazer. Pondo de lado este fato, o elemento de crueldade e frieza feminina pode manifestar-se no plano moral, pois se existe a mulher que se orgulha de tudo quanto o homem, herói e realizador de coisas extraordinárias, faz por amor a ela (pois tudo isto lhe dá indiretamente valor — cf. § 38, 3ª alínea) existe também a mulher para quem a prova suprema de amor é a renúncia a todo o valor viril superior e até eventualmente a ruína do seu amante. Diz-nos um personagem de Don Byrne: «O homem que se perde completamente numa mulher não é um homem, por muito forte que seja o seu amor, e a mulher sentirá desprezo por ele.» A mulher responde: «Desprezá-lo-ei, é verdade, mas amá-lo-ei ainda mais.» Não foi para a chamada «mulher fatal», mas de um modo geral, que Remarque utilizou o apólogo dum rochedo amando uma vaga: «A vaga espumava e girava em torno do tochedo, beijava-o noite e dia, enlaçava-o com os seus braços brancos e suplicava-lhe para vir ter com ela.

Ela amava-o e ondulava à sua volta minando-o, assim, lentamente; e um dia o rochedo, completamente minada a sua base, cedeu e caiu nos braços da vaga. Num instante deixou de ser o rochedo com o qual se podia brincar, amar e sonhar. Não era mais do que uma massa de pedra no fundo da água, nela afogado. A vaga ficou desiludida e pôs-se à procura dum outro rochedo.» «As mulheres — escrevia Martin — não têm piedade para o mal que fazem aos homens que amam.»

41. — Sobre a fascinação feminina. Atividade e passividade no amor sexual

A característica metafísica da mulher eterna, como mágica, como Mâyâ e *mâyâ-çakti,* magia cosmogónica do Um, corresponde, em geral, a fascinação feminina. E muito frequente, no mito e na lenda, a associação do tipo afrodisíaco com o tipo da mágica. Estes dois aspectos foram, por exemplo, atribuídos a Calipso, Circe, Medeia, Isolda, e em certas versões da saga, à própria Brunilde. Em Roma concebia-se a Vénus Verticórdia como perita das artes mágicas. Conhecem-se figuras minoicas de mulher segurando a varinha mágica, e seria fácil recolher muitas outras semelhantes. E um fato demonstrado, até no plano mais material através das influências que, ao contrário do homem, a mulher sente quanto aos ritmos periódicos do universo (no ciclo da menstruação, por exemplo), que ela está mais ligada à «terra» do que o homem. Na antiguidade essa ligação referia-se, porém, mais ao aspecto *yin* da

[110] E. HARDING, *Les Mystères de la femme,* Paris, 1953, págs. 125-126.

natureza, ao domínio supra-sensível noturno e inconsciente, irracional e abissal, das forças vitais. Esta é a razão pela qual se encontram na mulher certas predisposições para a vidência e para a magia no sentido rigoroso da palavra (opostas à tendência masculina e apolínea de alta magia e teurgia) susceptíveis de degenerar em feitiçaria. Nos processos da Inquisição o sexo feminino figurou com uma esmagadora maioria relativamente ao sexo masculino. — No ano de 1500, Bodin indicava que a percentagem era de cinqüenta mulheres para um só homem em processos relativos à feitiçaria e a artes ocultas. *O Malleus Maleficorum,* um dos tratados de demonologia mais conhecidos nesse tempo, explica pormenorizadamente a razão pela qual a feitiçaria era, sobretudo, obra de mulheres. Vemos, também, nas tradições de diversos povos, por exemplo na China, que as artes mágicas no sentido restrito que acabamos de indicar se referem a uma tradição arcaica feminina e lunar. É interessante notar que o símbolo *Wu* empregado para designar o indivíduo que exerce artes mágicas no sentido restrito da palavra («xamânico») se aplicava, na China Antiga, na sua origem, exclusivamente a pessoas do sexo feminino. As técnicas utilizadas pela *Wu* para entrar em contacto com as forças supra-sensíveis apresentavam um caráter quer ascético, quer orgíaco; neste último caso parece que, originalmente, as *Wu* oficiavam completamente nuas. Os requisitos preliminares exigidos às *Wu* e necessários à sua atividade constituem, também, um fato interessante: precisavam de juventude, beleza fascinante e aquilo que os símbolos *yao* e *miao* significando «o estranho», «o inquietante», «o misterioso», conferem ao tipo e à qualidade das *Wu* ([111]), enquanto que um texto muito significativo nos afirma que as forças não uranianas que estas jovens faziam surgir através dos seus ritos «obscureciam o sol».

Porém aquilo em que estamos interessados para além das referências particulares ao supra-sensível, é a magia da mulher, o sentido do seu fascínio natural e do seu poder de sedução.

Afonso Daudet faz dizer a um dos seus personagens: «Sentia-me irresistivelmente atraído por ela: só um abismo podia provocar uma tal fascinação.» Nós falamos já tanto do simbolismo como do rito do desnudamento e da expressão mais crua que este teve, no plano feminino, através de formas como a dança dos sete véus. Trata-se da mulher que se desnuda não das vestes materiais que cobrem o seu corpo, mas também da sua individualidade como ser empírico e pessoa particular, até se exibir na sua substância elementar e abissal, como a Virgem, a Durgâ, ou a mulher anterior às múltiplas variedades de mulheres mortais. Na sua raiz última a fascinação exercida pela nudez feminina baseia-se no fato de ela fazer pressentir, de modo obscuro, percebido somente pelos sentidos, a outra nudez. Não se trata de beleza, ou de atração animalmente carnal, e só em parte é apropriado aquilo que escreveu Paul

[111] E. ERKES, *Credenze religiose della Cina antica;* Roma, 1958, págs. 10-13.

Valery: «O prestígio da nudez devia necessariamente resultar do valor do segredo e do perigo próximo que lhe é conferido pela sua qualidade de revelação nefasta e de meio mortal de sedução.» Existe no fascínio do nu feminino um aspecto de vertigem semelhante àquele que é provocado pelo vazio, pelo sem-fundo — com o símbolo de v4, substância primeira da criação e da ambigüidade do seu não-ser. Esta característica pertence unicamente ao nu feminino. O efeito do nu masculino sobre a mulher é, comparativamente, não só muito reduzido como especializado, pois é de ordem essencialmente física e fálica. Esta nudez atua sobre ela somente através da forma banal de lhe sugerir a eficiência muscular e animal do «macho». O mesmo não sucede com a nudez da mulher: na mulher completamente nua é Durgâ que o homem sente obscuramente; é ela que, deusa das festas orgíacas é também a «Inacessível»; é a Prostituta e a Mãe que é também a Virgem, a Inviolável e Inesgotável. É isso justamente que suscita no homem um desejo elementar unido à vertigem, e também aquilo que impele este desejo até ao paroxismo que acelera os ritmos, a ponto de o homem priápico ficar prostrado junto do êxtase subtil e «absorvedor» da mulher imóvel. Se o homem sente, de um modo geral, prazer na desfloração e no estupro, não constitui senão um elemento superficial tudo quanto neste prazer pode ser atribuído ao instinto ou ao orgulho da primeira posse; o fato mais profundo é a sensação que, embora ilusória, lhe dá o gesto físico de violar o inviolável, de possuir aquela que na sua raiz última, na sua «nudez», jamais será possuída através da carne; é o desejo de possuir essa «virgem» que atua obscuramente no desejo de possuir a mulher fisicamente, anatomicamente intacta, ou a mulher que resiste. O mesmo sucede com a raiz dum elemento específico de sadismo que se liga, não somente ao ato de desfloração, mas que acompanha quase todos os atos sexuais: é algo de diferente da algolania anteriormente citada, algo muito mais profundo, uma crueldade e uma ferocidade que são a contrapartida da sensação transcendente da intangibilidade fascinante, da «frieza», da impossibilidade de satisfazer a substância feminina elementar. Deseja-se «matar» a mulher oculta, a mulher absoluta contida em cada ser feminino, num vão desejo de «posse» ([112]).

Esta é, também, a razão pela qual nada excita tanto um homem durante o ato

[112] Cfr. *«Una notte a Bucarest»* (in «Roma», 9, III, 1951): «O ritmo surdo de base (da música) acelera-se e então um violino passa a tocar um motivo que se define através de notas agudas: e à medida que *o* ritmo de acompanhamento se torna mais convulsivo, eleva-se a limites que parecem finais; porém, subitamente, soluções novas e inesperadas resolvem e ultrapassam-no como se se avançasse, cada vez mais, para a frente sobre uma corda suspensa ou sobre o fio duma lâmina. De novo se grita «Baskie!» Então uma jovem avança, esquiça alguns passos de dança que o longo vestido dificulta, lança um olhar ao redor e despoja-se então de toda a roupa até às peças mais íntimas, até à nudez completa dum corpo cor de azeitona. A música continua apressada, pungente, e agora é como se nesta rapariga nua um turbilhão tivesse encontrado o seu centro. Corridas bruscas deste corpo que por fim pára, de braços levantados, imóvel, excepto quanto a uma espécie de arrepio e o jogo duma expressão de sensualidade elementar misturada a algo de equivocamente intangível. São somente este arrepio, esta mímica e um relâmpago dos olhos entreabertos que acompanham e exasperam o demonismo da musa cigana, até à tensão intolerável que parece *pedir, que exige um ato elementar, uma violência absoluta, o crime, mais do que a violência da posse carnal».* (O itálico é nosso).

sexual como o fato de sentir a mulher esgotada até à morte sob o seu delírio hostil.

Ao analisar, de novo, o mito de Pandora, Kirkegaard ([113]) escreveu que os últimos dons feitos à «mulher do desejo», enviada a Epitémio pelos deuses ciumentos, e como coroamento de todos os outros dons, foram: a sua inocência, modéstia, e resistência que estavam destinados a aumentar o seu poder. Observamos já que o pudor não tem na mulher um caráter ético, mais puramente funcional e sexual; seria também banal dar-se relevo ao fato de que tudo quanto na mulher é reserva e resistência, desempenha quase sempre o mesmo papel de excitante sexual ([114]). Estas características pertencem contudo, em larga medida, ao domínio do comportamento individual consciente. Acresce ainda que, para além da garridice, do pudor e do regime racionalizado do abandono, próprios a uma feminilidade hábil, existe algo mais subtil e impessoal constituído precisamente pelo elemento sexual fascinante, inerente à própria inocência e castidade. Se o fato duma mulher manifestar abertamente o seu desejo pode até desencorajar e desiludir, em vez de excitar, qualquer homem não animalizado, que se sentiria, ao contrário, atraído pela inocência ([115]), se este fato, nos conduz, por um lado, no seu sentido mais profundo, à situação anteriormente indicada, da jovem «pura» incarnando mais intensamente o conteúdo de provocação inerente à substância Durgâ, deve, por outro lado ser considerado como um aspecto objetivo e completamente impessoal deste conjunto. A ignorância de uma lei de caráter oculto não faz reconhecer o sentido verdadeiro da pureza feminina e o segredo da sua fascinação potencial. Segundo esta lei, toda a energia inibida ou detida se torna mais poderosa, traduzindo-se numa influência que, embora invisível, é muito mais eficaz. Trata-se daquilo que na terminologia hindu se chama a sua transformação em força *ojas.* Pois bem, na pureza e na castidade duma jovem normal não existe nada daquilo que geralmente se pensa. Não se manifesta nela a «tendência inata à pureza da natureza feminina» imaginada por certos escritores católicos modernos, olvidando as observações bem diferentes dos seus predecessores. A mulher é sempre, em todos os casos, a *Kârninî,* aquela que tem a sexualidade por substância, aquela que, para além do limiar da consciência mais periférica, «pensa no sexo, acerca do sexo, pensa sexo, goza com o sexo». A inibição impessoal, «natural» desta disposição torna-se ativa sob a forma dum poder subtil, mágico, que irá constituir a auréola de fascinação especial que cerca o tipo da mulher «casta» e «inocente» e que atua mais efetivamente sobre o homem diferenciado do que qualquer comportamento feminino grosseiramente sensual, impudico, e luxurioso. A mulher dispõe desta força bem mais perigosa precisamente quando a não procura, quando não se trata nem dum expediente, nem duma inibição consciente baseada no moralismo, mas dum dado da sua natureza, de algo elementarmente existencial cuja

---

[113] *In vino veritas,* cit., pág. 25.

[114] Cfr. OVIDIO, *De arte amandi,* I, 658: *«Pugnando vici se tamen ilha volet.»*

[115] O mesmo *Kâma-sûtra* (I, II) coloca na categoria de mulheres que não devem ser utilizadas «o tipo

raiz arquétipa já indicámos ([116]).

Isto leva-nos a considerar um último ponto fundamental no que se refere ao lado menos visível das relações comuns entre os dois sexos. Se, do ponto de vista metafísico, o masculino corresponde ao princípio ativo, e o feminino ao passivo, estas relações invertem-se no âmbito da sexualidade corrente, isto é, no domínio a que poderemos chamar «natural», onde só muito raramente o homem procura a mulher como portadora efetiva do puro princípio «ser», emanação do poder do Um, mas se nos depara, em geral, como aquele que «sofre» a magia da mulher. Nesta ordem de idéias as relações estão, de fato, invertidas e são indicadas de um modo muito preciso pela fórmula de Titus Burckhardt: a mulher é ativamente passiva, o homem é passivamente ativo. A qualidade «ativamente passiva» da mulher é a substância da sua fascinação — e *é* ativada no sentido superior. A linguagem corrente faz alusão a este fato, quando qualifica uma mulher de «atraente»: a atração é o poder do íman. A este respeito, a mulher será ativa e o homem passivo. «Diz-se e admite-se, geralmente, que na luta amorosa a mulher é quase passiva. Esta passividade está, contudo, longe de ser real. E a passividade do íman, que na sua aparente imobilidade faz precipitar nos seus turbilhões o ferro que dele se aproxima ([117]).» A tradição do Extremo Oriente que conheceu o conceito do «agir sem agir» *(wei-wu-wei),* foi também aquela que reconheceu, no âmbito dum sistema social que era, contudo, nitidamente andocrático que: «Na sua passividade e inferioridade aparente o feminino é superior ao masculino ([118]).» Por paradoxal que nos pareça, é sempre o homem que, no sentido rigoroso, ou seja, etimológico da palavra, é «seduzido»; a sua iniciativa ativa reduz-se a aproximar-se dum campo magnético; apenas entrou nessa órbita, logo se sentirá subjugado pela sua força ([119]). A mulher encontra-se sempre num plano de superioridade perante o homem que deseja, isto é, perante a pura necessidade sexual masculina. Ela entrega-se menos do que se *faz* possuir. A. Charmel deu a este conjunto uma expressão adequada na sua «Ultima semana de D. Juan»: todas as mulheres que D. Juan possuiu revelam-se-lhe como outros tantos

---

dessas mulheres que exprimem abertamente o seu desejo de comércio sexual».

[116] H. ELLIS *(Studies,* v. III, Filadélfia, 1908, p. 47), escreve justamente: «A resistência aparente da mulher não visa a inibir a atividade sexual do homem ou a sua própria, mas sim a aumentá-la em ambos. A passividade não é pois real, mas aparente e isto será ainda verdadeiro quer no caso da nossa espécie, quer na dos animais inferiores... *Esconde-se uma energia intensa por detrás dessa passividade,* uma preocupação totalmente concentrada no fim a atingir.» É inútil mencionar que a inibição de que aqui se fala nada tem a ver com a inibição nevropática estudada pelos psicanalistas, devido à qual se repele histericamente a sexualidade; constitui, ao contrário, um momento interior, normal, da sexualidade feminina integral.

[117] A. MARRO, *La pubertà,* cit., pág. 453.

[118] Cfr. LAO-TZE, *Tao-te-Ching,* 61. Retomando as ideias de Aristóteles Scoto ERIUGENA *(Divis. Naturae,* I, 62), dirá que «quem ama ou deseja recebe, o que é amado é activo».

[119] A expressão americana de que o homem persegue a mulher até que ela o caça *(the man chases the woman as long as she catches him)* não é somente humorística. A propósito de certa «violência» masculina, VIAlII *(op. cit.,* pág. 148) utiliza, com razão, a imagem do assalto a uma prisão, vencendo toda a resistência dos carcereiros e guardas, unicamente para poder ficar lá encerrado.

aspectos duma mulher única, sem rosto (a mulher eterna, Durgâ) que desejou exatamente as palavras e os gestos pelos quais ele «seduziu» cada uma delas. Ele desejou todas estas mulheres «como o ferro deseja o íman». É ao fazer surgir em D. Juan a consciência deste fato que o Comendador faz com que ele se mate.

Assim, o homem priápico ilude-se muito quando julga e se vangloria de ter «possuído» uma mulher pelo fato de esta se ter deitado com ele. Constitui um traço elementar, que mal merece uma menção, o prazer que a mulher sente em ser «possuída»; «ela não é tomada, antes acolhe e no acolhimento triunfa e absorve» (G. Pistoni) ([120]). Nestes casos existe até uma analogia biológica, um paralelismo entre o que se passa nos dois sexos e o que se produz entre as células germinais: o movimento, a atividade, a iniciativa do espermatozóide fecundante, desprovido de substância vital, de plasma nutritiva, que, depois de ter conseguido ultrapassar todos os outros espermatozóides lançados na vagina, penetra no óvulo feminino, quase imóvel, rico em alimentos vitais, pelo qual se sente atraído, abrindo nele uma brecha que se fechará de novo e o irá aprisionar logo que tenha entrado completamente; dá-se, seguidamente, a destruição recípocra dos dois genes, masculino e feminino, que entraram em contacto no interior do óvulo. A mulher «experimenta uma rendição tão completa que a devemos considerar mais activa do que o assalto do homem (A. Huxley).» Se considerarmos, finalmente, o lado psicológico mais íntimo do acto sexual, vemos que se repete nele com frequência a situação do «íman»: isto deve-se ao fato de o homem mais diferenciado ser passivo num grau muito elevado, no sentido de que se esquece de si próprio e, como que fascinado, toda a sua atenção é irresistivelmente captada pelos estados psicofísicos que se manifestam na mulher durante o acto sexual e, em particular, nos reflexos na sua fisionomia *(the tragic mask of her, labouring under the rythmic caress* — A. Koestler), o que constitui, justamente o afrodisíaco mais intenso para a embriaguez e orgasmo do homem.

No ciclo mediterrânico da Grande Deusa, o poder «não actuante» ou a magia da mulher, de que falamos, foi representado por Potnia Theron, a Deusa que, senhora dos animais selvagens, cavalga o touro, ou o tem ajoujado, ou Cibele que se faz transportar no seu carro por dois leões domados, como símbolo do seu domínio; o correspondente hindu é Durgâ, sentada sobre um leão segurando um laço. Este mesmo tema reaparece no simbolismo de inspiração cabalistica na lâmina XI dos «Tarots»: a Imperatriz, representada por uma mulher que, sem esforço, mantém aberta a goela dum leão furioso. E toda a mulher possui esta força naquilo em que participe da mulher absoluta. O homem apercebe-se muitas vezes disso e é frequentemente devido a uma supercompensação nevropática inconsciente do complexo (ou talvez da angústia) de inferioridade que daí deriva que patenteia

[120] Cfr. GIAMBLICO, *De vita pythag,* XI: «Devíamos considerar vitoriosas as mulheres se se deixassem vencer por eles.»

perante a mulher uma masculinidade marcada de indiferença, até brutalidade e desprezo ([121]) fatores que, no que diz respeito às relações entre os dois sexos, o não favorecem, antes prejudicam. A estrutura fundamental desta situação não se modifica pelo fato de a mulher, como indivíduo, e no plano exterior e material, sentimental ou social, se tornar freqüentemente vítima da força que emprega, derivando daí, por vezes, um instintivo «medo de amar».

Será desnecessário especificar que, no plano subtil, a condição de passividade do homem é tanto maior quanto mais desenvolvidos estão nele e são predominantes os aspectos materiais do «macho», os traços instintivos violentos e sensuais da virilidade. O próprio tipo que, no Ocidente moderno, foi com mais freqüência reconhecido como o ideal da virilidade, o homem absorvido pela atividade e pela produção, o *Leistungsmensch,* homem atlético, de «vontade de ferro», é geralmente menos rico em virilidade interior. Conseqüentemente, ele encontra-se entre os que estão mais desarmados perante o poder subtil da mulher. Foram as civilizações diferentes da civilização ocidental moderna, como, por exemplo, as civilizações do Extremo Oriente, hindu e árabe, que se aperceberam mais exatamente do que é verdadeiramente viril, ao exprimirem esta sensação através dum ideal de homem que, pelos seus aspectos quer somáticos, quer interiores, caracterológicos e espirituais, é muito diferente do tipo europeu e americano do homem «macho».

Podemos resumir, dum modo geral, as formas possíveis das relações interiores entre os dois sexos, ao dizermos que a atividade do homem e a passividade da mulher não se referem somente ao plano mais exterior; no plano subtil, é a mulher o ser ativo, sendo o homem passivo (a mulher é «ativamente passiva» e o homem «passivamente ativo»); em particular, quando a união dos sexos conduz à procriação, é a mulher que absorve e possui. Esta situação pouco ou nada é modificada em todo o âmbito do *eros* profano, dai derivando a sua ambigüidade. Baseado nestas situações, o êxtase erótico não inclui senão fortuita e tangencialmente os fenômenos de transcendência de que falamos no terceiro capítulo, e dos quais os amantes comuns estão, de fato, habitualmente pouco conscientes. As relações de actividade e passividade alteram-se de forma fundamental somente no *eros* sacralizado, a ponto de reflectir, no plano metafísico, o estatuto próprio aos dois princípios, tornando-se o homem verdadeiramente activo perante a mulher. Este fato evidencia-se a si próprio, pois somente no espírito e na sacralidade pode ser despertado, de um ou de outro modo, aquilo que traduz a dignidade superior potencial do homem. A polaridade fica então invertida e define-se uma terceira situação, um terceiro nível de experiência

---

[121] Cfr. HARDING, *op. cit.,* pág. 45: «A atitude depreciativa que muitos homens adoptam relativamente às mulheres e a prova duma tentativa inconsciente de dominar uma situação que sentem ser-lhes desvantajosa.» Poderemos, nesta mesma ordem de ideias, aceitar diferentes afirmações feitas por ADLER a propósito do carácter nevropático de muitas demonstrações masculinas de superioridade tomadas perante a mulher. (Cfr. *op. cit., passim e* por exemplo pág. 77).

erótica, à qual o simbolismo tântrico, já indicado, do *viparita-maithuna,* da cópula invertida, pode fornecer uma expressão simbólico-ritual muito adequada. Esta imobilidade do homem é o crisma da actividade superior, da presença da *virya,* perante a qual a magia da mulher não constitui qualquer perigo e a visão da própria «Diana nua» já não é mortal. Estes fatos conduzem-nos, de um modo natural, ao domínio que nos resta tratar neste estudo.

Convém lembrar, de novo, o fundo ontológico da psicologia dos sexos esboçada nas páginas precedentes. Isto quer dizer que falamos menos das qualidades ou «características» individuais do que dos componentes objectivos, das manifestações da natureza da feminilidade e da virilidade absolutas, nos indivíduos, segundo os aspectos fundamentais duma e da outra, metafisicamente deduzíveis e dramatizados pelo mito. Estes «elementos» ou «constantes» superindividuais do sexo podem estar presentes nos indivíduos em diferentes graus de pureza e de intensidade; além disso, admitem formas variadas de manifestações, segundo as raças e o tipo predominante de civilização. É possível falar-se, igualmente, de estruturas ou possibilidades da consciência profunda que a consciência mais superficial e social — relativa ao plano em que se define precisamente a «pessoa» (cf. § 12) — não reconhece nem admite sempre, e quase nunca actualiza completamente no domínio profano. Harding ([122]) afirma, com razão, relativamente às mulheres, que é demasiado perigoso para elas reconhecer aquilo que são verdadeiramente; preferem acreditar ser o que parecem, atrás da fachada da consciência exterior que construíram para si próprias.

Convirá, também, retomar um outro ponto e lembrar que tudo quanto constatamos nesta linha de pensamento, relativamente às diferenças de natureza entre o homem e a mulher, não implica de modo algum uma diferença de valor. A questão da superioridade ou inferioridade dum sexo em relação ao outro, *é,* como já dissemos, completamente desprovida de sentido. Qualquer julgamento sobre o valor ou não-valor de certas facetas da natureza, ou da psique masculina, comparada à psique feminina e vice-versa, ressente-se dum preconceito, isto é, do ponto de vista unilateral próprio a um ou a outro sexo. O mesmo se deverá dizer a propósito de certos aspectos da psicologia da «mulher absoluta» que poderiam parecer comportar um não-valor: a tendência à mentira, por exemplo, a «passividade», a fluidez, a carência de imperativo lógico e ético, a extraversão. O não valor, repetimo-lo, é aqui relativo, e não surge como tal senão pelo fato de, numa sociedade androcrática, se estar acostumado ao ponto de vista masculino. Para nos exprimirmos em termos orientais, a «perfeição passiva» é tão perfeita como a «perfeição activa» e ocupa um lugar idêntico. O que pode parecer negativo contém um lado positivo que lhe é próprio, se o considerarmos em função do seu princîpio, isto é, em termos ontológicos de «natureza própria» e em conformidade com ela.

---

[122] *Les Mystères de ta femme, cit.,* pág. 46.

Devemos, finalmente, lembrar que à parte a sexualidade elementar, quase nenhum homem é somente e sob todos os aspectos um homem, nem uma mulher é somente e sob todos os aspectos uma mulher. Dissemos já que são muito raros os casos duma sexualidade completa, que quase todos os homens têm em si resíduos de feminilidade e cada mulher resíduos de virilidade em proporções que apresentam uma elevada margem de oscilação. Devemos ter em conta tudo quanto deriva deste fato, particularmente ao considerar o domínio psíquico, onde a oscilação indicada pode apresentar uma amplitude notável. Poderemos, assim, encontrar certos traços considerados típicos da psique feminina, não somente nas mulheres, como em muitos homens nos quais se podem apresentar com o mesmo grau, particularmente nas fases regressivas das civilizações. Weininger não deu a este fato a devida importância, embora tivesse, contudo, posto bem em evidência a realidade e a importância das «formas sexuais intermédias». Citemos um só exemplo: Weininger pensou poder atribuir à mulher a mentira interior (no caso limite: a mentira histérica ou nevrótica) devido à sua adopção passiva de valores e de normas não conformes à sua natureza sensual, próprias do ambiente. Ora a psicanálise mostrou bem claramente como isto se passa com frequência também com o homem, em especial, com o homem moderno; chegou mesmo a afirmar que aquilo que segundo alguns constituiria o núcleo essencial da psique masculina, aquilo a que se chama o «super-Eu» dominador, censor e vingador da vida dos instintos, não seria senão o produto artificial de convenções sociais recebidas e «introjectadas» (assimiladas): sendo assim a causa de nevroses e de dilacerações interiores de toda a espécie. E se nós próprios nos referimos relativamente aos traços caracterológicos, psicológicos e morais típicos do homem do último após-guerra, como a «uma raça de homem fugitivo» ([123]), poderemos pois compreender o motivo pelo qual a característica «líquida» do feminino não pode ser atribuída somente às mulheres.

De um fato podemos, no entanto, ter a certeza: de que será arbitrário julgar a mulher em função do homem e vice-versa, quando se consideram os dois sexos em si próprios, pois um tal julgamento só é legítimo quando se trata de componentes ou disposições do outro sexo que um homem e uma mulher podem acolher ou desenvolver em si. Trata-se, com efeito, neste caso, de imperfeições do tipo, duma privação de «forma», ou do hibridismo que caracteriza um ser inacabado ou degenerado. E do ponto de vista da ética tradicional é considerado um mal, e um não-valor, aquilo que na mulher é homem e aquilo que no homem é mulher.

42. — Sobre a ética dos sexos

Esta observação que acabamos de fazer leva-nos a dizer algo sobre o problema da *ética dos sexos.* Este problema só será tratado aqui superficialmente por uma dupla

---

[123] Cfr. Evola, *L'Arco e la* Clava, cit., c. II

razão. Em primeiro lugar porque, ao contrário do que muitos pensam actualmente, a ética segundo a concepção tradicional não constitui um domínio autônomo. Se pretendermos que tenha um valor realmente normativo será necessário que tenha como fundamento o sagrado e o metafísico. Em segundo lugar, porque já noutra obra analisamos a ética sexual considerada segundo esta perspectiva ([124]).

Limitar-nos-emos aqui, a tocar ao de leve neste assunto, a título de introdução ao exame das formas sacralizadas da sexualidade. Toda a ética verdadeira, isto é, tradicional e não «social», ou abstrata, filosófica, se baseia na assunção, numa forma tão livre como absoluta, daquilo que corresponde à natureza própria de cada ser. Um dado originalmente «naturalista» ao tornar-se o conteúdo de um ato puro da vontade, perde este caráter e toma um valor ético. A fórmula de toda a ética resume-se no «sê tu-próprio» ou «sê fiel a ti-próprio». Neste «a si-próprio» deverá entender-se a natureza mais profunda de cada um, a sua «idéia» ou tipicidade.

Ora se no ser para si próprio, e no ser para outrem, nós reconhecemos os caracteres elementares da masculinidade e da feminilidade, parece-nos ser bem evidente qual a ética do homem e qual a da mulher: será a assunção, a afirmação incondicionada e o desenvolvimento das ditas disposições por parte de indivíduos empíricos de um, e do outro sexo. A este respeito, e na obra que acima mencionamos, indicamos a existência duma simetria. Como tipos da virilidade pura realizadores do ser por si, apresentamos os do guerreiro e do asceta; a sua contrapartida ideal são os tipos de feminilidade pura, exemplificados pela amante e pela mãe, como expressões do princípio oposto, do princípio de ser pelo outro, ou «heteridade».

No que se refere à mulher, acrescentaremos somente a seguinte consideração. Tomadas em si próprias, nem a disposição maternal, nem a disposição afrodisíaca, têm qualquer valor ético, deontológico: ambas atestam a pertença da mulher à simples «natureza». Se isto é, geralmente, reconhecido como uma disposição afrodisíaca, muitos se entregam, ao contrário, a uma exaltação inteiramente sem fundamento a respeito da disposição maternal. Fala-se da «função sublime da maternidade» embora seja difícil demonstrar o que a maternidade tem de sublime. O amor materno é comum à mulher de espécie humana e à fêmea de numerosas espécies de animais ([125]); é uma característica naturalista impessoal e instintiva do ser feminino, desprovida em si duma dimensão ética, que pode mesmo manifestar-se numa antítese nítida para com os valores éticos. Chegou-se, assim, à conclusão que, para o tipo da mãe absoluta, esse amor não existe de modo algum em função de princípios superiores ([126]); é cego e pode mesmo ser injusto. A mãe ama o filho

[124] In *La Rivolta contro il mondo moderno,* parte I, § 21.
[125] Cfr. MEUNIER, *L'Amour mate rnel chez les animaux,* Paris, 1877.
[126] Cfr. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros,* cit., pág. 18: «O amor materno e quase impessoal duma

unicamente porque é seu filho, não por ver nele a encarnação daquilo que é digno de ser amado. Para defender ou salvar o filho a mãe absoluta estará pronta não somente a sacrificar a sua vida (e até aí subsistiria a base naturalista para uma atitude ética) mas também a macular-se com faltas imperdoáveis do ponto de vista ético. O exemplo mais drástico é-nos dado, talvez, pelo tipo de mãe retratado na novela «Imant e a sua mãe» de Aino Kallas: tendo uma mãe sabido que o seu filho arriscava a vida numa conspiração contra o seu senhor, não hesitou em trair todos os conjurados mediante a promessa feita por este de poupar o seu filho. Todos os companheiros foram massacrados e o seu filho salvou-se, mas, como seria de esperar, mal conheceu a verdade não lhe restou outra solução senão matar-se. O contraste entre a ética masculina e o amor materno apresenta-se aqui nos seus termos mais nítidos.

Será necessário uma auto-superação, uma disposição heróica, sacrificial, supraindividual para que as tendências naturais da mulher como mãe, ou como amante, assumam um caráter ético. Para a mãe já não se tratará então dum amor cego, dum instinto, de algo de coativo, não permitindo qualquer possibilidade de escolha, mas dum ato livre, dum amor clarividente no qual perdurará a disposição de não viver para si, a ser para o outro (aqui para o filho), unida porém à faculdade de discriminar, e a uma vontade positiva, capaz de conduzir à superação do substrato naturalista, a ponto de a fazer, eventualmente, desejar a morte do filho indigno. Certos tipos, espartanos, antico-romanos, ibéricos e germânicos de mães, poderão ilustrar esta primeira possibilidade ética feminina.

A segunda possibilidade ética corresponde ao tipo da amante, e concretiza-se na vontade de ser e de viver para outrem ([127]) num clima heróico e transfigurador, onde a mulher deseja que o homem seja o seu «senhor e esposo», mas o venera quase como um deus, superando todo o exclusivismo e todo o egoísmo passional, quase fazendo da sua dádiva um ato de sacrifício, conservando o potencial desagregador, vivificador e «demoníaco» da mulher absoluta e afrodisíaca, libertando-o, porém, do lado destruidor e «absorvente» de que falamos. Na nossa obra anteriormente citada, indicámos certas instituições do mundo tradicional que tiveram por premissa ética, possível atitude ética da mulher de natureza não demétrica, mas afrodisíaca e

---

mulher lembra, a ponto de confundir-se, o amor de outra mulher qualquer... Uma vez que todo o instinto encerra qualquer coisa de anímico, o amor materno, tendo embora uma certa profundidade de alma, não possui de modo algum uma elevação espiritual e não se manifesta na mãe animal de forma diferente da mãe humana.»

[127] Relativamente a esta disposição, poderão citar-se como testemunho interessante as palavras escritas por MIle. de Lespinasse a De Guilbert: «Aquele Eu de que fala Fénelon é uma quimera; eu sinto positivamente que não sou *eu.* Eu sou *vós,* e para ser *vós* não faço qualquer sacrifício. As vossas afeições, os vossos pensamentos, eis, oh amigo, o *eu* que me é caro e me é íntimo; o resto é-me estranho.» (In B. DANGENNES, *op. cit.,* págs. 152-153). A Sitâ da epopéia diz que o caminho que uma mulher bem nascida deve seguir não são os pais, os filhos ou as amigos, «nem mesmo a própria alma», mas sim o esposo.

dionisíaca. A mulher que *quer* seguir o esposo para o outro mundo, mesmo através das chamas funerárias — costume falsamente atribuído só à Índia, pois podem encontrar- se costumes animados do mesmo espírito nos Trácios, Veudeanos, antigos Germanos, na China, entre os Incas, etc. — representa o limite desta via ([128]).

Numa obra como esta, limitar-nos-emos, no que se refere à ética dos sexos, a estas observações extremamente esquemáticas. Desprezamos completamente o «problema da mulher» e «das relações sexuais» tal como é considerado pelos modernos, quer estejam ou não relacionados com o casamento, o divórcio, a emancipação, o amor livre, etc. Todos estes problemas são inexistentes. O único problema sério é o de saber em que medida, numa determinada sociedade, e numa dada época, o homem e a mulher podem ser eles próprios, numa aproximação nítida dos arquétipos correspondentes, e o problema da medida em que, para além da variedade de formas exteriores e de diferentes quadros institucionais, as suas relações refletem a lei natural, imutável, enraizada na própria metafísica do masculino e do feminino, lei que diz: *integração e completamento recíproco a par duma subordinação de princípio da mulher ao homem.* Tudo o mais é — para nos exprimirmos à maneira de Nietzsche —, uma parvoíce; na introdução, referimos já em que estado se encontram, no mundo ocidental moderno, o homem, a mulher e o sexo, graças ao chamado «progresso» ([129]).

---

[128] São Bonifácio menciona o caso de certas mulheres dos povos nórdicos que não queriam, de forma alguma, sobreviver a seus maridos e que «com um furor inaudito» se faziam qucimar com eles; a lenda apresenta-nos o mesmo motivo através das figuras de Nama e Brunhilde. Entre os Letões, Godos e Hércules, eram frequentes os casos de mulheres que se matavam quando os maridos tombavam na guerra. Cfr. também E. WESTERMaRCK, *Histoire du mariage,* cit., págs. 125-126.

[129] O mundo moderno conheceu a mulhcr que pretendeu emancipar-se (material e socialmcnte) do homem, mas não o homem que desejou emancipar-se (interior c espiritualmente) da mulher. O clima «ginecocrático» da civilização ocidental actual (e em grau mais elevado ainda, da civilização americana) é posto bem em evidência através das seguintes palavras de um personagem de D. H. LAWRENCE *(Aaron's rod,* cap. XIII). «A importância fundamental da mulher na vida, da mulher portadora e fonte da vida, é a crença profunda professada por todo o mundo branco. Quase todos os homens aceitam este princípio. Quase todos os homens, no momento mesmo em que impõem os seus direitos egoístas de senhores e de machos, aceitam tacitamente o fato da superioridade da mulher portadora de vida. Professam tacitamente o culto de tudo o que é feminino. Estão tacitamente de acordo para admitir quc a mulher é tudo quanto existe de produtivo, de belo, de apaixonado e de essencialmente nobre no mundo. E embora possam querer reagir contra esta crença, detestando as suas mulheres, recorrendo às prostitutas, ao álcool, a qualquer coisa, como revolta contra esse grande dogma ignominioso da superioridade sagrada da mulher, não conseguem senão profanar o deus da sua verdadeira fé. Ao profanar a mulher, continuam, embora de forma negativa, a render-lhe culto .. O espírito da virilidade desapareceu do mundo... Os homens (de hoje) não poderão jamais unir-se para combater pela justa causa, pois mal apareça uma mulher com os seus filhos, encontrará imediatamente uma rebanho de carneiros prontos a defendê-la e a abafar a revolta.»

CAPÍTULO V

SACRALIZAÇÕES E EVOCAÇÕES

O assunto de que nos iremos ocupar neste capítulo apresenta algumas dificuldades quanto à escolha da melhor maneira para o expor. Na sua essência, trata-se, com efeito, de experiências próprias a uma humanidade diferente da atual, quer quanto ao tipo de civilização, quer quanto ao mundo em que esta humanidade vivia: um mundo que tinha outras dimensões e compreendia o supra-sensível como uma parte fundamental da realidade, e como uma «presença virtual». Não poderemos seguir aqui o método destas pesquisas modernas «neutras» que se limitam a colecionar e a ordenar os fatos das tradições antigas, ou das tradições exóticas, na sua exterioridade opaca. Nós faremos, ao contrário, uma interpretação que considera, antes de mais nada, a dimensão interior de tais fatos, embora tenhamos consciência de que uma interpretação deste tipo comporta, na prática, uma certa margem inevitável de dúvida. O momento ritual e evocatório representou sempre um papel fundamental no que se refere aos fatos do *eros* sacralizado e da utilização não naturalista do sexo. Porém, quando se trata especialmente de formas institucionais agora desaparecidas, torna-se quase impossível estabelecer dentro de que limites, e em que casos, tudo aquilo de que nos iremos ocupar conserva uma dimensão autêntica em profundidade, uma vez que o elemento ritual engloba evocações efetivas, e em que outros casos tudo ficará reduzido a uma rotina, a costumes seguidos somente na sua forma. A situação agrava-se depois pelo fato de os nossos conhecimentos neste domínio se basearem em testemunhos fragmentos e em formas já bastante afastadas das origens. Procuraremos, no entanto, ordenar o melhor possível o material essencial de que dispomos.

Retomando aquilo que já dissemos mais de uma vez, e tendo em vista uma orientação geral, faremos a seguinte distinção entre as soluções fundamentais que se encontraram fora do domínio profano para o problema do sexo:

1.° — Sacralização institucional da união sexual.
2.° — Formas cultuais evocatórias e sacramentais da união sexual.
3.° — Separação ascética da força sexual do plano da díade, e, conseqüentemente, renúncia à sua ativação através do complemento feminino — isto é, através da mulher — e a sua transformação interior, tendo em vista realizações sobrenaturais.
4.° — Regime particular da união sexual tendo por fim uma ruptura existencial — extática ou iniciática — de nível.
5.° — Cada uma destas possibilidades pode dar origem, acessoriamente, a aplicações operativas, isto é, mágicas, para além do puro fato da experiência interior. Assim, poder-se-á distinguir:

a) — uma magia sexual primitiva (ritos de fecundidade, orgias sagradas).
b) — uma magia sexual individual operativa no sentido estrito, cerimonial.
c) — uma magia sexual iniciática.

43. — O matrimónio como «Mistério» no mundo da tradição

Segundo a obra fundamental de Fustel de Coulanges, reconhece-se geralmente que a família antiga foi mais uma instituição de base religiosa do que uma associação natural. Este fato é, de um modo geral, válido também para aquilo que a família representou em todas as grandes civilizações das origens, ou do mundo da tradição. Este caráter sacral não podia deixar de atingir, também, em certa medida, as relações íntimas entre os dois sexos e o uso conjugal da sexualidade.

Devemos notar, em primeiro lugar, que no matrimônio antigo o fator individualista se encontra geralmente muito reduzido, não se evidenciando como o fator determinante. Era freqüente não haver senão uma preocupação acessória relativamente à inclinação e ao afeto; era sobretudo a estirpe que se tinha em mente. Em Roma a *dignitas matrimonii* esteve, desde o início, ligada sobretudo à idéia de descendência nobiliária. Esta era a razão pela qual não somente aqui, como na Grécia, e noutras civilizações tradicionais, se fazia distinção entre a mulher educada para este fim e que assumia, portanto, a *dignitas matrimonii* e as outras mulheres cuja utilização era para fins de pura experiência erótica (daí a instituição do concubinato, legalmente admitido a par do regime familiar, como seu complemento). Além disso, mesmo no que se referia à mulher, fazia-se freqüentemente uma distinção entre a utilização puramente erótica que dela se fazia, e o uso específico tendo por objetivo a vontade consciente de procriar. Quando era nesta intenção que um homem se aproximava da esposa, seguia um ritual especial, com cerimônias lustrais e propiciatórias, com pormenores especiais quanto ao regime do ato sexual. Este era por vezes até precedido dum período de abstinência. Um determinado ritual previa mesmo o exorcismo do demônio da lascívia em cujas mãos a mulher se encontra no início; em certos casos, orava-se e invocavam-se os deuses, escolhia-se uma data propícia seguida do isolamento. Conhecem-se até elementos duma ciência relativa às circunstâncias que tornavam mais provável o nascimento duma criança de determinado sexo.

É importante também pôr em relevo que até nas sociedades totêmicas, a concepção da procriação não se reduzia à concepção naturalista da continuação biológica da espécie, pois ao procriar pretendia-se essencialmente conservar e transmitir no tempo a força mística do seu sangue, da sua *gens,* e sobretudo a do antepassado primordial, imanente, como o *genius* da cepa representada na antiguidade clássica sob a forma sensível, do fogo sagrado, eterno, do lar. E do

mesmo modo que a participação nos ritos duma família criava eventualmente novos parentescos, e agregava a ela um estranho, existem também indícios que nos fazem supor que, na antiguidade tradicional, a mulher era «desposada», antes de pertencer ao marido, por essa força mística da cepa ancestral. É significativo o fato de em Roma se chamar ao leito nupcial *lectus genialis,* ou seja, leito do *genius.* Um testemunho residual mais preciso refere-se ao costume segundo o qual, antes de se unir ao marido, a mulher deveria unir-se ao deus Matitus, ao Tutinus priápico que, no fundo, fazia um todo com o *genius domesticus* ou *lar familiaris.* Após entrar na casa do esposo, a jovem, a *nova nupta,* devia, antes de chegar ao leito conjugal, sentar-se sobre um simulacro itifálico deste deus, como se pertencesse a ele desflorá-la em primeiro lugar — *ut illarum pudiciciam prior deus delibasse videtur* ([1]). Poderíamos indicar ritos análogos praticados em outras civilizações e tendo um sentido idêntico. A verdadeira finalidade do matrimônio não era obter uma descendência qualquer, mas, em primeiro lugar, o «filho do dever», nome que se dava na Índia ao primogênito macho, fazendo votos para que se tornasse um «herói» — a fórmula final da cerimônia nupcial *çraddhã* era a seguinte: *viram me datta pitarah* («O pais, fazei com que tenha por filho um herói!») ([2])

Na família sacralizada a polaridade dos sexos aparece subordinada a um regime de complementaridade. Daí deriva o papel que a mulher desempenhou, freqüentemente, no culto doméstico indo-europeu relacionado com o fogo de que era a guardiã natural, tendo até ela mesma por princípio a natureza de Vesta, a «chama viva» ou o fogo-vida. A mulher era, em certa medida, o sustentáculo vivo desta influência supra-sensível, a contrapartida do princípio viril do *pater familias.* Assim, pertencia sobretudo à mulher vigiar que a chama não se extinguisse e se mantivesse pura; invocava a força sagrada oferecendo sacrifícios ao fogo ([3]). Em Roma existia igualmente um regime semelhante de complementaridade para o sacerdócio. O que explica o fato de, no caso da esposa do Flamen — a *flaminica dialis* — morrer, ter ele de abandonar o seu cargo, como se, por falta do complemento vivificador, o seu poder diminuísse ou ficasse paralisado. Podemos recolher testemunhos idênticos noutras tradições, como por exemplo na tradição bramânica onde se põe também em relevo sentidos ulteriores. A mulher unida ao homem pelo sacramento — *samskâra* — apresenta-se como a «deusa do lar» — *grhadevatâ — e* estava na origem associada ao marido no culto e nos ritos. A mulher serve quer de lareira — *kunda* — quer de chama do sacrifício. Pede-se que se medite sobre a mulher concebida como fogo — *yosha-magnin dhyâyîta.* Deste modo se entrevê o plano realizador para além do ritual, se neste enquadramento a união do homem com a mulher tivesse sido concebido como um grande rito — *vajna —,* ou como um equivalente do sacrifício

---

[1] PROPÉRCIO, *Carm, IV,* 11, 33; LATTANZIO, *Div. Inst.,* 1, 20, 36 *(apud,* PESTALOZZA, *op. cit.,* págs. 387, 407). Cfr. também A. DE MARCHI, *11 culto privato in Roma antica,* Milão, 1896.

[2] Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *The Hindu view of life,* Londres-Nova -Iorque, 1927, pág. 84.

pelo fogo — honra, podendo ler-se: «Aquele que conhece a mulher sob a forma de fogo, atinge a libertação.» O *Çathapata-brahmâna* faz dizer à mulher: «Se fizeres uso de mim no sacrifício, poderás obter a benção que me pedires, qualquer que ela seja ([4]).» Os frutos duma das formas de sacrifício do *soma (Vajapeya)* estão equiparados àqueles que se obtêm da união com uma mulher, quando esta se praticou com a consciência das correspondências e dos seus equivalentes cósmicos dela e do seu próprio corpo. A matriz, o centro da mulher, é considerada como o fogo sacrificial ([5]). Um outro texto tradicional faz corresponder todas as fases do ato sexual às fases duma acção litúrgica e mostra a possibilidade de este se poder realizar interligado com a primeira ([6]).

De um modo geral, o matrimônio podia apresentar, já nestes termos, os caracteres dum «mistério» num regime de ritualização. Na Grécia a deusa do matrimônio tinha o nome de Afrodite-Teleia, atributo que derivava de *Telos,* termo usado também para a iniciação. Num conhecido ritual indo-europeu relativo ao ato procriador, ficam claramente marcadas as correspondências cósmicas do masculino e do feminino — o Céu e a Terra —: «Que (o esposo) se aproxime dela pronunciando a fórmula: Eu sou Ele, tu és Ela, tu és Ela, eu sou Ele. Eu sou o canto *(samân) e* tu és a estrofe (rc)... Eu sou o Céu e tu és a Terra. Vem, abracemo-nos, juntemos a nossa semente para o nascimento dum macho, para a riqueza da nossa casa!» Seguidamente, fazendo com que a mulher afaste as pernas diz: «O vós, Céu e Terra, misturai-vos!» E penetrando-a com a boca unida à sua boca, acariciando-a três vezes de alto a baixo diz: «...Como a Terra acolhe o Fogo no seu seio, como o Céu encerra Indra no seu regaço, como os pontos cardeais estão cheios de vento, assim deponho em ti o germe de N. (nome do filho). ([7]) Encontramos, pois, a virilidade no signo do Céu, a feminilidade no da Terra. Segundo Píndaro, também na Grécia, os homens invocavam no amor Helis, o Sol, e as mulheres Selena, a Lua, para uma relação com o fundamento ontológico da sua natureza mais profunda ([8]). Poderemos, também, observar que em quase todos os dialetos hindus de origem sânscrita se chama *prakrti* às mulheres, termo que, como já vimos, designa a «natureza» do ponto de vista metafísico, bem como a força-mulher do deus impassível, do *purusha* ([9]). Esta base de sacralização do próprio matrimônio deveria pouco a pouco esvanecer; encontram-se, contudo, ainda alguns vestígios nos tempos recentes, em fatos positivos que só

---

[3] F. De COULANGES, *La cite antique,* Paris, 1900, págs. 107, 166.
[4] I, viii, 1, 9 — J. WOODROFFE, *Shakti and Shâkta,* Madrasta-Londres, 1929, págs. 96-97.
[5] *Brhadâranyaka-upanishad,* IV, iv, 3.
[6] *Chândogya-upanishad,* II, xii, 1-2.
[7] *Brhadâranyaka-upanishad,* Vi, iv, 20-22; fórmula análoga abreviada in *Atharva-veda,* XIV, ii, 71.
[8] Cfr. KERÉNYI, *Figlie del Sole,* cit., pág. 134.
[9] É interessante o fato de, em certas línguas românicas — por exemplo em italiano e em francês — o órgão sexual feminino ser chamado, na linguagem popular, «a natureza», do mesmo modo que *prakrti* representa a «natureza» perante *purusha.*

podem ser explicados nessa base. Não se conservou, porém, com homologações divinas e cósmicas precisas senão no domínio especificamente cultural, nas variedades do *hiero gamos,* da hierogamia e teogamia rituais do que falaremos em breve. Afirmou-se, todavia, com razão, que para a antiguidade, um povo no seio do qual as práticas núpciais obedeciam a ritos e se mantinham conformes às leis eternas, constituía uma cadeia mágica unindo a esfera material às esferas superiores ([10]). Novalis estava na razão ao considerar o casamento, tal como hoje em dia o conhecemos, como um «mistério profanado», no decorrer do tempo reduziu-se efetivamente a ser a única alternativa oferecida àquele que sente o horror da solidão. O fato de Claude de Saint-Martin não ter certamente realizado todo o alcance das suas palavras e não ter tido a noção da situação em que se tornam verdadeiras, não diminui de modo algum a exatidão daquilo que escreveu: «Se o gênero humano soubesse o que é o matrimônio sentiria simultaneamente um desejo extraordinário e um medo terrível, pois graças a ele o homem pode tornar-se de novo semelhante a Deus ou acabar numa ruína total ([11]).»

No âmbito das próprias religiões criacionistas subsistiu a concepção geral do carácter sagrado do ato procriador, como reflexo, prolongamento ou reprodução do ato criador divino. Recordamos um antigo ritual nupcial do Irão mazdeio no qual a noção de graças divinas está mesmo associada à intensidade máxima do ato sexual ([12]). No Islão, um ritual que lembra, em parte, o ritual indo-europeu anteriormente citado, mostra-nos, como a idéia da sexualidade como algo de pecaminoso e obsceno, em que toda a referência à divindade seria uma blasfêmia, está fora destas tradições. Segundo este ritual no momento de possuir a mulher o homem dirá: «Em nome de Allah clemente e misericordioso — Bismallah *alrahman al-rahim «.* Em seguida, a mulher e o homem dirão em conjunto: «Em nome de Deus», e finalmente o homem sozinho no momento em que sente desfalecer a mulher e quando emite o esperma, no seu corpo, dirá o resto da fórmula: «... clemente e misericordioso». ([13]) Nesta mesma ordem de ideias, Ibn Arabi, um mestre do sofisma, chega a falar duma contemplação de Deus na mulher, numa ritualização do ato sexual de acordo com valores metafísicos e teológicos. No seu tratado *Fucuc Al-Hikam* escreve: «Esse ato (conjugal) corresponde à projecção da vontade divina sobre o que no mesmo momento em que o criou, o criou na Sua forma para n'Ele se reconhecer... O profeta amou as mulheres precisamente devido à sua condição ontológica pois elas são como que o receptáculo passivo do seu ato e situam-se, relativamente a ele, como a Natureza Universal *(at-tabi'ah)* em relação a Deus. É na Natureza Universal que Deus

---

[10] P. B. RANDOLPH, *Magia sexualis,* Paris, 1952, pág. 28.
[11] C. de SAINT-MARTIN, *Le Ministère de l'Homme-Esprit,* Paris, 1802,. pág. 27.
[12] *Yaçna,* 53, 7.
[13] HALEBY OTHMAN, *Les lois secretes de llamour,* Paris, 1906. A evocação de Brâhma no momento de ejacular o sémen, bem como a fórmula citada anteriormente poderão encontrar-se, por exemplo, no *Mahanirvânatantra,* IX, 112-116.

faz desabrochar as formas do mundo, pela projeção da Sua vontade e pelo Ato Divino, que se manifesta como ato sexual no mundo das formas constituídas pelos elementos, como vontade espiritual *(al-himmah,* a que chamamos virilidade transcendente) no mundo dos espíritos da luz e, como conclusão lógica, na ordem discursiva (a este propósito poderíamos referir-nos ao rigor lógico, concebido como uma manifestação essencial do princípio masculino — cf. § 37).» Ibn Arabi diz-nos que aquele que ama as mulheres desta maneira, isto é, realizando estes significados ao unir-se a elas, «ama-as com amor divino». Porém para aquele que não obedece senão à atração sexual, o «ato sexual será uma forma sem espírito, pois naturalmente o espírito fica sempre imanente à própria forma, tornando-se imperceptível somente àquele que se aproxima da esposa — ou de outra mulher — por voluptuosidade, sem conhecer o verdadeiro objeto do seu desejo...» «As pessoas sabem que estou enamorado. — Porém não sabem de quem...» — este verso aplica-se àquele que ama só por voluptuosidade, isto é, que ama o suporte da voluptuosidade, a mulher, mantendo-se porém inconsciente quanto ao sentido espiritual daquilo que faz. Se o conhecesse saberia a razão pela qual goza, e quem goza (realmente) com esta voluptuosidade; a partir desse momento seria (espiritualmente) «perfeito» ([14]). Devemos nesta teologia sofista do amor ver somente a amplificação e a elevação a um estado de consciência mais preciso do modo ritual através do qual o homem desta civilização assumiu e viveu, mais ou menos distintamente, as relações conjugais em geral, partindo da santificação que a lei corânica confere ao ato sexual num regime não somente monogâmico, mas também poligâmico. Deriva daí também o sentido particular que pode revestir a procriação, entendida precisamente como a administração do prolongamento do poder criador divino existente no homem.

O antigo hebraísmo ignorou também a condenação ascética e puritana do sexo e concebeu o matrimônio, não como uma concessão à lei da carne, mais forte do que a do espírito, mas como um dos mistérios mais sagrados. Para a Cabala judaica cada verdadeiro matrimônio era como uma realização simbólica da união de Deus com a *shekinah* ([15]).

Valerá igualmente a pena indicarmos, de passagem, a doutrina chinesa das uniões reais. Além daquela que era na verdade sua esposa, o rei tinha cento e vinte mulheres. O uso que fazia de todas elas revestia também o sentido dum rito e obedecia a um simbolismo preciso. As mulheres reais estavam divididas em quatro grupos diferentes, na relação inversa do seu número e do seu valor: o grupo mais numeroso era composto pelas mulheres consideradas menos nobres. Não era permitido às mulheres aproximarem-se do rei senão em dadas noites num

---

[14] IBN ARAB?, *La Sagesse des Prophètes,* trad. T. Burckhardt, Paris, 1955, págs. 187-189.
[15] Cfr. SCHOLEM, *Mystique Juive,* cit., pág. 251.

decrescente período do plenilúnio, começando pelos grupos mais numerosos e exteriores, chamados em noites quase obscuras, sem Lua, até ao último grupo, composto unicamente por três mulheres, que tinham para si as duas noites antes da noite sagrada da Lua cheia. Nesta noite em que, do ponto de vista macrocósmico, a Lua nua em todo o seu esplendor se encontra perante o Sol, só a rainha ficava junto do rei, Homem Único, fazendo com ele um todo. Tratava-se, aqui, de idéia de uma união que, absoluta no centro, se multiplica em graus onde o múltiplo — a quantidade — cresce e a dignidade diminui, tal como a força do Um quando fecunda a matéria: reflexos cada vez mais condicionados daquilo que está em ato na hierogamia do par real, num sistema de participações que repetem um modelo cósmico. ([16]).

44. — O cristianismo e a sexualidade

Faremos alusão, no que diz respeito às uniões sacralizadas dentro dum enquadramento institucional, e mais precisamente, nas formas de matrimônio monogâmico, ao caráter híbrido que este apresenta no catolicismo, devido à moral que é própria a esta religião. Não é somente a este respeito que são visíveis, no catolicismo, as conseqüências da interferência ilegítima entre princípios enormes que se referem a dois planos distintos. As religiões tradicionais de base criacionista reconheceram sempre duas leis. Uma relativa à vida no mundo concebido como obra divina, como coisa desejada e conservada na sua existência pelo Deus criador (pela divindade segundo o seu aspecto de «criador» e de «conservador»: Brahmâ e Vishnu), e esta lei consiste, não na negação, mas na sacralização da vida no mundo. A segunda lei refere-se, ao contrário, à pequena minoria daqueles que têm uma vocação ascética, aos quais se indica a via do desprendimento, da transcendência (via de Çiva). Ao contrário de hebraísmo antigo, do mazdeísmo, do hinduísmo védico e do próprio Islão, o catolicismo confundiu as duas ordens e introduziu os valores ascéticos no domínio da vida ordinária; uma das conseqüências deste fato foi a condenação do sexo, até um verdadeiro ódio teológico pelo sexo.

No Evangelho a distinção indicada era, ao contrário, ainda assaz aparente: Segundo S. Lucas (XX, 34-36) lê-se: «Os filhos deste mundo desposam e as filhas casam-se, mas aqueles que são reputados dignos de obter esse outro século e a ressurreição dos mortos não desposam nem se casam e assim não morrerão e serão semelhantes aos anjos.» E. S. Mateus (XIX, 12) fala daqueles «que se tornaram eunucos por causa do Reino dos Céus» acrescentando: «Que aquele que disso é capaz o faça» sendo contudo a alusão aos «eunucos» bastante infeliz; se existe uma realização de virilidade numa forma superior, é bem aqui que a poderemos encontrar. Sempre segundo S. Mateus (XIX, 4-6) encontramos ainda expressões que poderiam conduzir-nos ao motivo do andrógino, pois podemos ler: «Não lestes que Aquele que

---

[16] M. GRANET, *La pensée chinoise,* Paris, 1950, págs. 293-295.

no início criou todas as coisas, criou o macho e a fêmea? E que disse: por isto o homem deixará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à mulher e os dois tornar-se-ão uma só carne. Assim deixarão de ser dois, mas uma só carne. Que o homem não separe portanto aquilo que Deus uniu.» Em rigor, estas palavras fariam conceber a união dos sexos como uma obra de restauração andrógina e seria nestes termos que a justificariam; a última frase em lugar de se referir à indissolubilidade do matrimônio como fato social, poderia até remeter-nos para a doutrina professada por Scoto Erigena, ou seja, que a separação dos sexos não é senão um fato humano relativo exclusivamente ao ser original decaído. Ao reproduzir a passagem bíblica falando dos dois que deixaram pai e mãe e formam uma só carne, S. Paulo acrescenta com efeito: «Isto é um grande mistério» (Efeso, V, 31-32: *rô ,uvatljeetov roam ueya éart*[y] a palavra empregada é exatamente «mistério» e não «sacramento» como se pode ler na Vulgata. S. Paulo faz ainda alusão quer ao duplo estatuto masculino e feminino e, implicitamente, às vias correspondentes para o homem e para a mulher, com as palavras: «O homem é a imagem e a glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem» (I, *Cor.,* XI, *7)* quer ao mistério da conversão («redenção») do feminino através do masculino (a Çakti reconduzida a Çiva) com o preceito de que o marido deve amar a esposa como Cristo amou a Igreja, «entregando-se a ela a fim de a santificar, depois de a ter lavado pela Água, na virtude da Palavra» — seguem-se depois as seguintes palavras: «É assim que os maridos devem amar as mulheres, como o seu próprio corpo; aquele que ama a sua mulher ama-se a si próprio.» (Efeso, V, 25-37) Porém anuncia-se ao mesmo tempo, contraditoriamente em S. Paulo, a negação de toda a possibilidade superior do sexo, experiência sexual tomada em si própria, concebida como «fornicação» e «impudícia», e o matrimônio considerado como um *pis-aller.* Lê-se com efeito: «Seria bom para o homem não se aproximar da mulher. Mas devido à fornicação, que cada homem tenha a sua mulher e cada mulher o seu marido» — e ainda «Se não podem conter-se que se casem pois é melhor casar-se do que arder.» (I, *Cor.,* VII, 1-2, 9).

Este último ponto de vista foi, justamente, utilizado como base do cristianismo pós-evangélico. Segundo ele, a vida sexual em geral é um pecado ([17]) e não é permitida aos católicos, senão quando toma a forma social de matrimônio, e tem em vista unicamente a procriação. Sabe-se, portanto, que o matrimônio como «sacramento» regular e não como simples bênção dos esposos, não só tardiamente apareceu no cristianismo (por volta do século XII) e que a imposição do rito religioso a todo o matrimônio que não queria ser considerado concubinato é ainda mais

[17] A idéia de que existe uma determinada relação entre o comércio sexual e o «pecado original» não encontra qualquer fundamento nos textos: na *Génese* (II, 24) fala-se de que Adão e Eva se tornam uma só carne muito antes do pecado e quando ainda não sentiam qualquer vergonha por andarem nus. De resto, o catolicismo afirma, ao contrário do protestantismo, que a tendência do homem para a sexualidade não é devida ao pecado original, mas somente a um dos seus efeitos.

recente, pois remonta ao Concílio de Trento (1563). Este aspecto sacramental, para além de tardio, tem fundamentalmente um objetivo menos espiritual do que simplesmente secular. Uma vez que se continua a defender a idéia de que o sexo não é senão «natureza» e pecado, uma vez que não se reconhece ao sexo qualquer valor exceto o de meio de procriação, o casamento apresenta-se exatamente como S. Paulo, pejorativamente, o tinha concebido, isto é, como o menor dos males, como um *remedium infirmitatis concupiscentiae* para os homens e mulheres que não tinham sabido escolher o celibato e estavam sujeitos à lei da carne. A ideia canónica de que, como sacramento; ele «confere a graça necessária para santificar a união legítima do homem com a mulher aperfeiçoando o amor natural e dando-lhe um carácter de indissolubilidade que o primeiro não conseguiria ter» reduz-se, pois, por necessidade, a um simples fato de superestrutura. Não se trata dum rito tendente a estabelecer ou a favorecer de qualquer modo dimensões mais profundas, trans-figurantes, sacralizadas, da experiência sexual, porque, em princípio, a teologia moral condena aquele que, mesmo no âmbito conjugal, se entrega a esta experiência sem ter como objetivo essencial a procriação, afastando-se dum regime de «uniões castas». Isto implica, entre outras coisas, o erro já por nós denunciado de que *eros* e «instinto de reprodução», são uma e a mesma coisa; convém também recordar a inexistência, na sociedade controlada pelo catolicismo, de tudo o que, na família antiga, poderia conferir à procriação um sentido superior, ao qual aludimos anteriormente, sentido que estava ligado aos cultos familiares e nobiliários. O ponto de vista cristião-católico conduz, na prática, não à sacralização mas à repressão e à «primitivização» do sexo, devido ao hibridismo indicado: visto não ter dado como preceito geral válido para o comum dos mortais e para a vida corrente esse desprendimento do sexo que se impõe somente no âmbito da terceira solução que enumeramos no princípio deste capítulo, ou seja, no quadro das técnicas da transformação ascética (e não de repressão puritana) da energia sexual. Resta, portanto, o último aspecto social do preceito religioso cristão, o do simples, medíocre e obtuso refreamento exterior do animal humano, aspecto desprovido, na nossa opinião, de qualquer interesse. Somente no quadro do chamado «aggiornamento» à margem do Concílio Vaticano II, é que o ponto de vista da Igreja foi, de certo modo, modificado e se deu algum relevo à união sexual no matrimônio, embora mantendo sempre a mesma posição quanto à procriação.

Deriva duma confusão do mesmo gênero a norma do celibato sacerdotal no catolicismo: confundiu-se o tipo do padre (do clero secular) com o do asceta (do monge) com o qual nada nos diz que o primeiro deve identificar-se, e com o qual, de fato, de modo algum está identificado em numerosas civilizações tradicionais que conheceram, com freqüência, longas dinastias sacerdotais, servindo neste caso a continuidade do sangue de suporte natural e de veículo para a continuidade da influência sobrenatural sacralizante, transmitida ao longo de gerações provenientes da

mesma cepa. Quanto à premissa normal para uma lei destinada àquele que vive no mundo, no quadro da tradição, e não ao asceta, não diferirá muito da que foi expressa por uma sentença de Ibn Atâ: «Os homens de devoção e de austeridade abominam todas as coisas porque estão longe de Deus; se se vissem em todas as coisas não abominariam nenhuma ([18]).»

Chegou-se no cristianismo a uma atitude perante o sexo diferente da atitude de correntes nitidamente heterodoxas e condenadas, ou de certos casos esporádicos. Podemos recordar, quanto aos primeiros, a corrente dos Almericianos, dos Begardi e dos «Irmãos do Livre Espírito» (séc. XII e XIV); esta corrente tirou da idéia da onipotência divina conclusões relativamente ao sexo análogas às que foram tiradas por tradições a que já nos referimos. Além disso, distinguia duas religiões: uma era válida para o ignorante, outra para o iluminado, e confirmava a este a possibilidade de atingir um estado em que poderia ver Deus agir nele próprio e em todas as coisas *(q'od dicitur quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operatur).* Para aquele que se encontrasse nesse estado a idéia de pecado desaparecia, a regra ascética perdia o seu significado e até as ações do corpo glorificavam Deus: sentia-se que, quaisquer que elas fossem, eram executadas por Deus sob a forma humana. Deste modo a impecabilidade do homem iluminado, livre no espírito, foi declarada relativamente ao sexo; chegando mesmo a dizer-se que as mulheres foram criadas para serem utilizadas por aqueles que vivem nesta liberdade — *sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus* — e não somente, mas reivindica-se também uma anomia que ultrapassava de longe tudo quanto podia ser desejado para a superação

de concepção cristã do sexo como pecado e impureza essenciais, pois esta anomia conduziria à abolição completa de todos os limites; poderemos fazer um juízo através da seguinte proposição atribuída a certos sectários da corrente em questão: *quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venereum, potest licite ipsum perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut altari* ([19]). Neste caso devemos, porém, não só distinguir entre aquilo que praticaram em segredo os iluminados, e aquilo que maldosamente lhes foi atribuído pelos seus adversários e pela ortodoxia, como recordar tudo o que sabemos a este respeito nos faz supor tratar-se sobretudo de posições doutrinais, isto é, de princípios não necessariamente postos em prática.

Como exemplo de casos de experiências esporádicas individuais podemos citar o que nos foi transmitido por Sir John Woodroffe relativo aos resultados dum inquérito levado a cabo no século XVIII no convento das Dominicanas de St a Catarina em

[18] *Apud,* M. M. MORENO, *Antologia della mistica arabo-persiana,* Bari, 1951, pág. 232.
[19] Cfr. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle,* Paris, 1900, págs. 60-63, 65, 91, 125.

Prato, devido ao escândalo causado por certas formas de erotismo místico que aí se praticavam secretamente. Eis as declarações mais significativas duma jovem que foi abadessa desse convento: «Estando o nosso espírito livre, a intenção é que torna má a acção. Bastará, pois, elevarmo-nos até Deus com a inteligência para que nada seja pecado.» «Estar unido a Deus — acrescenta — é como estar unido como homem e mulher. A vida eterna da alma e o paraíso neste mundo consistem na «transubstânciação da união do homem com a mulher» «A fruição de Deus» é atingida através do ato pelo qual nos unimos a Deus, e isto produz-se «por meio da cooperação do homem e da mulher», do «homem no qual reconheço Deus». E concluindo: «Ao exercer aquilo a que falsamente chamamos impureza, é a verdadeira pureza aquela que Deus nos ordena e pretende que pratiquemos, sem a qual não existe maneira de encontrar Deus que é a verdade ([20]). Bastará apresentar este exemplo, pois na realidade, em casos deste gênero, já não se trata de sacralizações num quadro formal e institucional qualquer, mas de experiências marginais de fundo místico e livre, pertencentes a uma outra parte da matéria de que iremos tratar e se referem a tradições diversas de tradição cristã. O que nos choca, contudo, neste caso curioso, é a concordância com as idéias que inspiraram, de resto, a ritualização do regime conjugal, fora de qualquer idéia de pecado atribuída ao sexo.

Mencionamos já os ritos coletivos dos Khlystis eslavos que incluíam a união sexual de homens e mulheres considerados uns como encarnações do Cristo, outras como encarnações da Virgem. É, contudo, por de mais evidente que o elemento cristão desses ritos é um simples verniz sobreposto às sobrevivências e reviviscências de ritos pagãos precedentes, para que os possamos analisar neste contexto.

Todo o culto tradicional tende, na sua essência, à atualização da presença real duma determinada entidade supra-sensível num certo ambiente, ou da transmissão participativa a um indivíduo ou a um grupo da influência espiritual que lhe corresponde. Os principais meios utilizados para este fim são os ritos, os sacrifícios e os sacramentos. Em diversas civilizações o sexo foi também utilizado para o mesmo fim.

Um dos casos mais típicos encontra-se no âmbito dos Mistérios da Grande Deusa, onde se utilizavam práticas eróticas tendendo, precisamente, a evocar o princípio da Mulher Divina, e a reavivar a sua presença num determinado lugar e comunidade. Entre outros, este foi o verdadeiro objetivo daquilo a que se chamou a prostituição sagrada que se fazia nos templos de numerosas divindades femininas de tipo afrodisíaco do ciclo mediterrânico: Ishtar, Mylitta, Anaîtis, Afrodite, Innini, Athagatia. Deveremos distinguir aqui dois aspectos. De um lado, o costume exigindo que cada jovem chegada à puberdade não se casasse antes de ter oferecido a sua virgindade

[20] De POTTER, *Vie de Scipion de Ricci, évéque de Pistoie et Prato,* Bruxelas, 1895, i, págs.

num objetivo não de amor profano, mas de sacralidade: ela deveria entregar-se no recinto sagrado do templo a um estranho que fizesse uma oferenda simbólica e através dela invocasse a deusa ([21]). Por outro lado, existia um grupo fixo de hieródulas, isto é, de servidoras da Deusa, de sacerdotisas cujo culto consistia no ato para o qual os modernos não sabem encontrar outras palavras que não sejam «prostituir-se». Celebravam o mistério do amor físico no sentido não dum rito formalista e simbólico, mas dum rito mágico operativo, para alimentar a corrente de psiquismo servindo de corpo à «presença» da deusa, e, ao mesmo tempo,para transmitir a sua influência ou virtude àqueles que, como num sacramento eficaz, se uniam a estas jovens. Dava-se-lhes também o nome de «virgens» *(parthénoi îeraî),* de «puras», de «santas», *(qadîshtu, mugig, zérmasîtu);* e pensava-se que encarnavam, de certo modo, a deusa, que eram «portadoras» da deusa, de quem na sua função erótica específica, derivava o seu *nome—îshtarîtu* ([22]). O ato sexual absolvia, assim, não só a função geral própria aos sacrifícios evocadores ou reanimadores das presenças divinas, mas tinha também, como estrutura, uma função idêntica à da participação eucarística; constituía o instrumento para a participação do homem no *sacrum,* que neste caso era detido e administrado pela mulher; era uma técnica tendente a obter um contacto experimental com a divindade, para se lhe entregar, em que o traumatismo do ato sexual, com o que implica de interrupção de consciência individual, constituía uma condição particularmente propícia a esta participação. Tudo isto por princípio.

A utilização da mulher para tais fins não se limitou aos mistérios da Grande Deusa no antigo mundo mediterrânico, como foi também conhecida no Oriente. Nos templos indianos de Jaggernaut podia-se também observar a oferta ritual das virgens para «alimentar» a divindade, isto é, para ativar eficazmente a sua presença. As bailarinas dos templos tinham, em muitos casos, a mesma função sacerdotal das hieródulas de Ishtar e de Mylitta: as suas danças consteladas de *mudrâ — de* gestos simbólicos-evocadores — apresentavam, em geral, um caráter sagrado. A sua «prostituição» era igualmente sagrada. Isto explica a razão pela qual até certas famílias de nível elevado não consideravam como vergonha, mas sim como honra, que as suas filhas fossem desde a infância consagradas a este serviço nos templos. Apresentavam-se, por vezes, como esposas do deus sob o nome de *devadâsî.* Neste caso não eram propriamente portadoras do *sacrum* feminino, as iniciadoras do homem nos Mistérios da Deusa, como destinadas, em geral, a servir de fogo na união sexual, que os textos tradicionais hindus tinham, como vimos, equiparado ao sacrifício do fogo.

Devemos ainda recordar que mesmo fora destes quadros culturais e institucionais, o heretismo (a atividade da hetera) antigo e oriental apresentava aspectos não

460, 418, 420, 428 *(apud* WOODROFFE, *op. cit.,* págs 597-598).
[21] HERÓDOTO, I, 99; ESTRABÃO, XI, 532.

puramente profanos, estando as mulheres qualificadas para dar ao ato do amor umas dimensões e um desenlace jamais ignorado a partir dai. É um fato confirmado a existência de certos conhecimentos, a que poderemos chamar a fisiologia hiperbiológica ou conhecimentos subtis, nas heteras do Extremo Oriente que se agrupavam muitas vezes em corporações patenteando as suas «armas», as suas insígnias e uma tradição antiga. Temos motivos para supor que em certos casos a *ars amatorîa* profana nasceu da degradação de elementos exteriores duma ciência *sui generîs* baseada num saber tradicional e sacerdotal: não está excluído que entre as posições indicadas em obras como as quarenta e oito *Figurae Venerîs* de Forberg, existam algumas que tiveram na origem um valor *mudrâ,* isto *é,* de posições mágico-rituais aplicadas ao ato sexual, pois, como veremos, subsistiram significados semelhantes em práticas sexuais de certos meios modernos.

Falamos já dos filtros de amor, cujo sentido completo se perdeu igualmente, pois não são conhecidas senão as suas utilizações degradadas ou então os equivalentes sob a forma de mistificações, de superstições populares de feiticeiras. Na realidade neste fato esteve talvez menos em causa a arte de fazer nascer de modo anormal uma paixão comum, do que a arte de dar à experiência do sexo dimensões diferentes das que são próprias ao *eros* vulgar. Sabe-se que Demóstenes fez condenar uma amante de Sófocles que tinha a reputação de confeccionar filtros de amor; mas durante o processo verificou-se que ela tinha recebido uma iniciação e frequentava meios relacionados com os Mistérios. Numerosas heteras, ou figuras hetérias, até de sagas ou lendas, foram geralmente descritas como mágicas, não somente devido à sua fascinação feminina, mas também aos seus conhecimentos especiais de magia. Embora no *Kâma-sûtra* (I, 1) a lista dos talentos que uma *ganikâ* ou hetera de alta categoria devia possuir seja bastante longa e barroca, é no entanto significativo que figurem nesta lista as artes mágicas, a arte de traçar diagramas místico-evocadores *(mandala)* e ainda o de preparar encantamentos ([23]). Diz-se que a célebre Frine se mostrou completamente nua não só durante o episódio bem conhecido do seu processo (onde de resto os seus defensores puseram mais em evidência o aspecto sacro-afrodisíaco da sua beleza profana do que o estético — e Ateneu recorda ainda: «Os juizes foram tomados do medo sagrado da divindade não ousando condenar a profetisa e sacerdotisa de Afrodite») como também aos iniciados de Elêusis e seguidamente nas grandes festas de Poseidon relacionadas com as «Águas» de que ele era o deus. Aí era sem dúvida posto em evidência o lado profundo mágico-abissal da nudez feminina que mencionamos. Devemos sublinhar neste conjunto que na origem a mulher hetérica não ignorava a função de administradora do Mistério

---

[22] HERÓDOTO, I, 99; ESTRABÃO, XI, 532.

[23] Acerca destas mulheres que à parte a sua beleza e atrativos são versadas nas diferentes artes indicadas, poderá ler-se no texto: «Eles têm direito a um lugar de honra numa sociedade de homens... Sempre respeitadas pelo soberano, celebradas pelos homens de letras... gozam de uma consideração universal.»

feminino segundo as possibilidades quer naturais, quer tradicionalmente cultivadas, que se encontravam abertas para a mulher, na medida em que se ativava nela um aspecto fundamental do princípio de que, como ser humano, era uma encarnação, uma individualização, um símbolo vivo.

É exatamente esta eventualidade que deveremos considerar no exame de outros conjuntos rituais antigos: uma possível sexualidade transcendente, isto é, a incorporação efetiva, momentânea ou quase durável, em certas mulheres, das divindades ou arquétipos do seu sexo, do mesmo modo que no catolicismo se fala da presença real da divindade nas hóstias, estabelecida pelo rito. Em muitos monumentos egeus as figuras das sacerdotisas confundem-se, na prática, muitas vezes com as da Grande Deusa ([24]), e fazem-nos supor que eram o objeto concreto do culto a esta devido. São bem conhecidas até as figuras históricas de soberanos mediterrânico-orientais nas quais se podem reconhecer imagens vivas de Ishtar, de Ísis e de outras divindades do mesmo tipo. Deveremos ainda considerar o caso de encarnações momentâneas destas divindades num dado ser, determinadas por um clima mágico-ritual do tipo daquele que, em princípio, deveria ter dado origem ao mistério — o *mysterîum transformationîs* — da missa cristã.

Esta mesma ordem de idéias é posta em causa no caso do *hîeros gamos* no sentido próprio da palavra, isto é, de teogamias, de uniões rituais e cultuais dum homem com uma mulher, tendentes a celebrar e a renovar o Mistério do Ternário, essa união dos eternos masculino e feminino, do Céu com a Terra, de que deriva a corrente central da criação.

Era, pois, como se na pessoa daqueles que praticavam estes ritos, se encarnassem e agissem os princípios correspondentes, tornando-se a sua união física momentânea uma reprodução evocatória, eficaz, da união divina, para além do tempo e do espaço. O objetivo destes ritos diferiria, assim, daqueles que já mencionamos e explicamos como ritos de participação na substância ou influência de uma ou outra divindade. Era o Três, o Ternário que se evocava para além do estado «dual» através do ato nupcial dos dois, para a ativação periódica, numa determinada comunidade, duma influência correspondente, porém no quadro do ritualismo e não das experiências individuais iniciáticas de que trataremos mais adiante.

Poderíamos recordar numerosos exemplos de ritos semelhantes, que é possível recolher nas tradições cultuais de civilizações muito diferentes. Como exemplo de todos estes ritos citaremos o dos Mistérios antigos, nos quais, uma vez por ano, a sacerdotisa principal, personificando a deusa, se unia no local sagrado, ao homem que representava o princípio masculino. Executado este rito, as outras sacerdotisas levavam o novo fogo sagrado que se considerava ter sido gerado por esta união, e a

sua chama servia para acender os fogos das diversas famílias ou clãs. Um autor observou, justamente, a analogia entre este rito e aquele que se celebra ainda no sábado santo em Jerusalém. O próprio rito pascal da consagração da água, tal como é celebrado sobretudo na Igreja ortodoxa, conserva vestígios visíveis dum simbolismo sexual: a vela tendo um sentido fálico manifesto, é mergulhada três vezes na fonte, símbolo feminino das Águas; o padre toca na água, sopra-lhe três vezes traçando na superfície a letra P. A fórmula de consagração pronunciada no decorrer deste ato é a seguinte: «Que a virtude do Espírito Santo desça até ao mais profundo desta fonte... e fecunde toda a substância desta água, para a regeneração.» No Oriente, a iconografia tão conhecida do *lîngam* (do falo) encerrada no lótus *(padma)* ou no triângulo invertido, signo do *yonî* feminino e símbolo da Deusa ou Çakti, obedece ao mesmo sentido, a este simbolismo; pode, como veremos mais adiante, fazer também alusão a operações sexuais concretas.

Com efeito, o rito original da hierogamia não se conserva senão nas formas em que um rito simbólico ou uma união simulada vieram substituir a verdadeira união sexual sacral dum homem e duma mulher. No domínio das aplicações podemos, em seguida, analisar sumariamente os chamados ritos sexuais sazonários de fertilidade, que constituem um dos cavalos de batalha das escolas etnológicas dos nossos dias, que, depois de se terem, no início, fixado no «mito solar» e terem passado seguidamente ao «totemismo» vendo em tudo esta teoria, seguem presentemente a moda das interpretações agrárias, aplicando-as a propósito de tudo.

Devemos, na realidade, ver nestes ritos uma das possíveis aplicações mágicas operativas do conjunto acima indicado. Ao falarmos das orgias mencionamos o contato experimental com o primordial e com o pré-formal, que elas podem propiciar no espírito daquele que nelas participa. Este estado pode, pela sua natureza, e pela alteração de nível existencial que implica, tornar eventualmente possível uma eficaz inserção extranormal da força do homem na trama cósmica, na ordem dos fenômenos naturais e, em geral, em todo o ciclo da fecundidade: como intervenção, na mesma direcção-base, do processo natural de um poder superior intensificante e galvanizante. Assim, é exato, em princípio, aquilo que Elíade escreveu a este respeito: «A orgia corresponde, geralmente, à hierogamia. A união do par divino deve, na Terra, corresponder o frenesim genésico ilimitado... Os excessos desempenham um papel preciso e salutar na economia do sagrado, derrubando as fronteiras entre o homem, a sociedade, a natureza e os deuses; ajudam a fazer circular a força, a vida, os germes entre um nível e o outro, de uma zona da realidade para todas as outras ([25]).» Este é, com efeito, um dos sentidos possíveis dum vasto acervo de ritos «agrários» colecionados por Frazer. Contudo, quando não se trata de populações

---

[24] GLOTZ, *La civilisation égéenne,* cit., pág. 308, 312.
[25] ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* cit. pág. 305.

selvagens, mas de tradições históricas nas quais aos fatos orgíacos coletivos se substituem formas isoladas e bem circunscritas de hierogamia ritual, deve ter-se o cuidado de não generalizar, de distinguir o rito mágico — de certo modo «naturalista» —, posto em relevo, unilateralmente pelas escolas etnológicas de que falamos, dum sentido misteriosófico superior, relacionado essencialmente com a obra de regeneração interior, embora em certos casos, um mesmo conjunto hierogâmico possa, devido a relações de correspondência analógica, ter incorporado simultaneamente os dois sentidos. Parece ter sido este o caso em que, nos Mistérios de Elêusis, se associou ao *hîeros gamos* como rito iniciático, o rito de arar a terra. Desprezar esta bivalência constitui um aspecto característico da pesquisa que obedece, mesmo sem disso ter consciência, à tendência geral das disciplinas modernas profanas, que consiste em passar constantemente do superior ao inferior, ou de pôr, sempre que tal seja possível, o inferior em evidência.

No sistema de participações rituais realizadas através do sexo, tanto o homem como a mulher podem, segundo os casos, constituir a fonte do sagrado. É também devido a este fato que se podem encontrar hierogamias parciais e não bilaterais, isto é, uniões onde só uma das partes é transformada na sua natureza, revestindo um caráter não humano e divino, enquanto que a outra conserva traços puramente humanos, podendo a união ser, nestes casos, dirigida não só para a participação mística como para a procriação. Os relatos lendários em que este tema — de mulheres possuídas por um deus e homens que possuem uma deusa — surge amiudadas vezes, são por de mais conhecidos, para que o recordemos aqui. Convém assinalar unicamente determinados casos em que estas relações se apresentam nos quadros institucionais regulares. Assim, no antigo Egito, não era como homem, mas como uma encarnação de Horus que o soberano se unia à esposa e a fecundava para continuar a linhagem da «realeza divina.» Na festa helênica das Anthestéries, o ato mais importante era o sacrifício privado que a mulher do arconte-rei fazia a Dionísio no seu templo de Leneo e a sua união com o deus; enquanto que na Babilónia se praticava a hierogamia duma jovem escolhida que, tendo subido ritualmente os sete andares em terraço da torre sagrada, do *zîkurrat,* e entrado numa câmara nupcial situada acima desses terraços («acima dos sete») esperava durante a noite a cópula com o deus. Acreditava-se também que a sacerdotisa de Apolo, em Patara, passava a noite unida ao deus no seu «leito sagrado».

O fato de, por vezes, o deus ter por símbolo um determinado animal, deu origem, mediante uma grosseira interpretação literal à variante das cópulas aparentes de seres humanos com animais sagrados. Heródoto (II, 46) alude ao bode sagrado de Mendes, denominado «o senhor das jovens», a quem as jovens egípcias se entregavam para terem uma progenitura «divina», e até nas tradições romanas permanece um eco de temas semelhantes, pois, Ovídio (Fast. II, 438-442) fala da voz

divina que tinha ordenado às esposas sabinas dos Romanos que se deixassem fecundar pelo *sacer hircus.*

Notamos que a base doutrinal de tudo quanto acabamos de expor é a idéia de que o limite humano e individual possa ser abolido, que em casos determinados, uma «presença real», possa encarnar-se, aparecer ou ativar-se por transubstanciação no indivíduo — homem ou mulher. A humanidade tradicional aceitou esta idéia naturalmente graças à concepção inata que tinha do mundo. O mesmo não sucede com o homem moderno, que a considera como uma extravagância, e pode, quando muito, tomá-la a sério, sob a forma duma irrupção dos «arquétipos do inconsciente» irreal e psicologizado. Todavia, ser-lhe-á ainda mais difícil compreender o conteúdo da realidade, presente nas tradições relativas às integrações através do princípio feminino, nos casos em que, de modo algum, figura uma mulher real, nem como simples base para uma evocação ritual, nos casos em que se trata essencialmente duma «mulher invisível», duma influência que não pertence ao mundo dos fenômenos, como manifestação mais direta e não individualizada do poder dramatizado pelas diferentes imagens da mitologia do sexo. É esta possibilidade que vamos, em breve, analisar.

46. — Incubos e súcubos. Fetichismo e processo de invocação

Encontramo-nos aqui perante a rica e estranha matéria das lendas e dos mitos heróicos nos quais se apresenta uma mulher sobrenatural como a dadora da vida, da ciência, da salvação, dum alimento místico e de uma força sagrada, até da imortalidade: fato que está freqüentemente ligado com o motivo da Arvore — nas imagens egípcias, Nut, Mait, ou Hathor, a deusa que possui a «Chave da Vida» ou a «Bebida da Vida» confunde-se muitas vezes com a árvore sagrada, que se apresenta como árvore da tentação somente no mito hebraico, em lugar de representar, por exemplo, o símbolo da iluminação (budismo) ou de vitória e do império (lenda do padre João) ([26]). Descrevemos estas lendas num outro livro ([27]) e indicamos o seu sentido nos mitos heróicos. Poremos aqui em evidência dois exemplos particulares.

Segundo a doutrina hindu de realeza, o crisma do poder seria outorgado a cada soberano pelo seu casamento com a Deusa — Shri Lakshmî — sua esposa, para além das esposas humanas, que tomava o aspecto duma força sobrenatural animadora da «fortuna real» — *râja lakshmî;* de tal modo que o rei perderia o trono se fosse por ela abandonado. No ciclo mediterrânico-oriental encontram-se também, freqüentemente, representações de deusas que oferecem aos reis a «chave da vida», ideograma com o som de arix = viver, vivo, com a contrapartida de fórmulas do género da que disse

[26] Devido ao seu carácter explícito vale a pena citar as seguintes palavras dirigidas à mulher no rito de puberdade dos Sioux: «Tu és a árvore da vida». (BLACK ELK, *The Sacred Pipe,* cit., pág. 123).
[27] EVOLA, *11 Mistero del Graal,* cit. § 6.

Assurbanípal à deusa: «De ti imploro o dom da vida.» E no *Zohar (III,* 51 a, 50 b) é possível ler-se: «Todos os poderes do rei são confiados à Matrona» — e «A via que conduz à grande e poderosa Árvore da Vida é a Matrona» — (equivalente da Shekinah como esposa do rei).

Pode, por outro lado, observar-se que se conservou no cristianismo um último eco deste gênero: na Virgem divina, concebida como medianeira onipotente da graça, reaparece, com efeito, o tema geral dum princípio feminino de que deriva uma influência sobrenatural que se junta às forças somente naturais da criatura. Abstração feita a atributos como os que já citamos, a título de exemplo, dum hino acatista.

Voltaremos a este assunto analisando o seu fundo de possível experiência erótica. De momento, diremos só que não é estranho a certas concepções de magia, e que poderemos encontrar um dos seus prolongamentos tenebrosos nos fenômenos do «sucubato» e do «incubato», fenômenos estes conhecidos desde a época dos Sumérios. Poderemos, a este respeito, citar a seguinte passagem de Paracelso : «Esta imaginação deriva do corpo sideral como que por meio duma espécie de amor heróico; é uma ação que não se realiza na cópula física. «Isolado, um tal amor é, ao mesmo tempo, pai e mãe do esperma pneumático, que dá origem aos incubos que oprimem as mulheres e aos súcubos que atacam os homens ([28]).» Este fenómeno tomou na Idade Média alemã o nome de *Alpmînne.* Paracelso faz aqui alusão, numa linguagem metafórica, a um poder evocador da imaginação, que pode conduzir a contatos psíquicos com as potências supra-sensíveis do sexo, que podem, justamente neste plano, pôr-se por assim dizer a nu e suscitar, assim, sensações duma intensidade particular, provocando, também, imagens alucinatórias. Quanto às variedades menos tenebrosas e involuntárias de fenômenos semelhantes, está certa a interpretação de Guaita ao afirmar que o «incubo e o súcubo são duas formas espectrais dum *hermafroditismo convertível,* se assim o podemos chamar, de predominância tanto falóide como eteimorfa ([29]). Trata-se, pois, de formas tendências de união absoluta dos dois princípios, masculino e feminino, desenvolvendo-se contudo, numa linha obsessiva ([30]) devido a uma não-qualificação e a uma passividade do sujeito perante o desenvolvimento da própria experiência, que não tem lugar no plano material. Pode, na realidade, observar-se um resultado idêntico,

---

[28] *Opus Paramirum, II,* v. 3.

[29] *Le Temple de Satan,* Paris, 1916, pág. 222.

[30] Não é de excluir-se que algumas formas maníacas de masturbação têm um fundo hiperfisico de cópula mágica, baseando-se na evocação inconsciente de um fantasma erótico a que a imaginação dá vida, e que assume então a parte de um incubo ou de um súcubo. São significativos os casos em que «a excitação e seguidamente a satisfação sexual se produzem unicamente pela influência da imagem, primeiro provocada quase intencionalmente, e reproduzindo-se depois com uma facilidade cada vez maior, até se tornar automática e mesmo obsessiva. (HESNARD, *Manuel de sexologie,* cit. pág. 268). São também significativos os casos em que o orgasmo sexual pode verificar-se, sob estas formas, um número inconcebível de vezes por dia *(ibid.,* págs. 266-267) o que nos faz pensar numa manifestação possível do «prazer não gerado» ou «contínuo» de que se fala no tantrismo.

tomando quase o caráter duma obsessão nas formas iniciáticas de magia sexual no caso em que falham ou nos afastamos do seu verdadeiro objetivo : esta correspondência é interessante, pois neste último caso sabemos bem do que se trata e aquilo que se pretende. Nestas situações as forças reais objetivas podem desempenhar um papel importante. Nem sempre se trata de pura imaginação dum erotismo esquizofrênico, como no caso do «sucubato» e do «incubato», o que é confirmado, entre outras coisas, por fenômenos extra-normais (ou «metapsiquicos» segundo a terminologia moderna) que se verificaram muitas vezes a seguir aos fenômenos de «posse»; foi o que, por exemplo, sucedeu e foi confirmado no século XVIII no convento das Ursulinas de Loudun. Nesta mesma ordem de idéias veremos que a antiguidade conheceu igualmente certos «prodígios» nos momentos de orgia das ménades e das bacantes, quando se sentiam possuídas pelo deus. Plínio e Eurípedes mencionam-nos: seriam rupturas de nível devidas ao sexo que incluíam, por vezes, uma abolição temporária do limite entre o Eu e a natureza, e cuja conseqüência era a possibilidade de irrupção de um (o Eu) no domínio da outra (a natureza) ou vice-versa («prodígios» no primeiro caso, «obsessões pânicas» no outro). Devemos recordar, dum modo geral, que aquilo que, no plano material, raramente consegue realizar-se duma maneira completa, atingirá formas de desenfreamento, com todas as conseqüências que daí derivam, precisamente no plano «subtil» e hiper-físico.

Os aspectos mais profundos daquilo a que se chamou o Mistério do amor platónico medieval, poderão englobar-se num quadro idêntico. E será talvez oportuno determo-nos um pouco neste assunto, pois ao analisá-lo, aproximar-nos-emos do domínio do próprio eros profano, após esta incursão no domínio inabitual das formas mítico-rituais e das instituições antigas.

Vimos já que, excetuando toda a condicionalidade contingente, o fundamento de qualquer experiência erótica importante é a relação que se estabelece entre uma pessoa e o princípio nu, o *ser* duma individualidade de sexo diferente. Isto implica um processo evocatório que, no fundo, não difere no eros profano senão pelo seu grau mais fraco e pela sua forma instintiva e inconsciente de que acabamos de falar. Krafft-Ebing viu, com razão, em todo o amor um fenômeno de «fetichismo» recordando, por outro lado, que esta palavra, derivada do português, significava precisamente «encantamento». A este respeito refere-se a uma emoção «que não é justificada nem pelo valor, nem pela realidade intrínseca do objeto simbólico», isto é, da pessoa, da parte da pessoa ou da coisa que lhe pertence, a qual provoca a excitação erótica ([31]). Havelock Ellis retomou esta idéia, e depois de ter reconhecido no «simbolismo erótico» graças ao qual a parte pode representar a evocar o todo (o ser amado ou desejado, por inteiro) como a base para explicar o fetichismo amoroso

[31] *Psychopathia sexualis,* cit. pág. 21 e ss.

no sentido específico, isto é, perverso (o efeito afrodisíaco provocado por uma determinada parte duma mulher ou até por um dos seus objetos ou peças de vestuário), vai mais além, e vê com razão o mesmo fenômeno repetir-se, de modo ampliado, relativamente ao ser amado tomado no seu todo, o qual, por sua vez, é freqüentemente como um símbolo que o remete para algo que está para além da sua simples pessoa ([32]). Se uma dada pessoa, ou já somente o seu corpo excita e inebria, é porque evoca obscuramente algo que a transcende. O «fetichismo» é assim um fato normal e constante, e o fetichismo anormal patológico não representa senão numa variedade aberrativa, tendo, porém, a mesma estrutura interior ([33]). A evocação e o «fetichismo» são fatos constantes de toda a paixão e amor profundos, nos quais se baseiam o impulso do amante para «idealizar» a mulher amada, quase na forma dum ser divino, de fazer dela o objeto dum culto, duma veneração: o impulso espontâneo de «adorá-la», de se pôr de joelhos perante ela, mesmo quando se trata duma pessoa que, na sua humanidade, de modo algum justifica esta atitude, e que, ao contrário, e segundo qualquer juízo objetivo, é absolutamente inferior ao amante em inteligência, em categoria e em gênero de vida. Intervém contudo um desvio, nos casos já indicados (§ 22), em que a mulher, suporte da evocação, inverte, na sua humanidade, as relações, pois tem uma vida própria de tal modo intensa que absorve, devora ou queima, por assim dizer, a imagem: é o que está na base da fenomenologia da escravidão sexual — psíquica ou física — de caráter mais ou menos obsessivo, fenomenologia que, inevitavelmente entrelaçada com o amor corrente, lhe paralisa, contudo, quando intervém, todas as possibilidades «anagógicas».

A interpretação que reduz os fatos que acabamos de indicar a um fenômeno de infatuação e de «projeção» gratuita de valor (ditada, segundo Schopenhauer, pelo «gênio da espécie» para a realização dos seus objetivos) de tal modo que, quando se dissipa a embriaguez do primeiro amor ou após a satisfação concreta do desejo, reaparece em toda a sua banalidade a realidade verdadeira do ser idolatrado, devemos opor uma outra, a qual não exclui que nos fatos indicados intervenha precisamente, em diversos graus, um processo de evocação por meio duma fantasia mágica, isto é, duma imaginação que não se reduz a um sonhar subjetivo, mas a uma espécie de sexto sentido, capaz de perceber ou pressentir o que se esconde por detrás das aparências fenomênicas e que não é, contudo, de modo algum, irreal, e provido de um grau mais elevado de realidade. Nestes casos, o que verdadeiramente transporta e fascina é a «mulher de espírito» ou «mulher oculta» a que já nos referimos, e o ser humano correspondente serve unicamente de intermediário para a experiência ou ativação desta mulher. Uma imagem primordial que transportamos em nós, nas camadas profundas do nosso ser, manifesta-se em circunstâncias determinadas ao encontro duma pessoa real, dando origem a uma espécie de transe

[32] *Studies in the psychology of sex,* cit. v. V, págs. 86-87 e ss.
[33] V. SOLOVIEFF, *Le sens de l´amour,* cit. págs. 86-87 e ss.

clarividente e ébrio: pois a imagem que transportamos em nós é também o eterno feminino pressentido objetivamente no ser amado, o qual sofre então um processo muitas vezes fulgurante de transubstanciação, com o sentido de um quase total desnudamento, duma aparição efetiva, duma hierofania ou cratofania ([34]). Este contato perigoso com algo supra-sensível pode ser objeto dum momento único excepcional, mas pode também persistir durante um certo período de tensão mais ou menos elevada desenvolvendo-se, assim, habitualmente nos amantes comuns, não tanto na base duma verdadeira percepção, como do efeito criado pelo despertar de estados emotivos intensos. No amor à primeira vista, e naquilo a que se chama «coup de foudre», o processo tem a aparência comparável a um curto-circuito. Este fato pode produzir-se, também, dum modo inesperado num encontro fugitivo, na aventura duma noite com uma mulher desconhecida e até com uma prostituta que nunca mais se verá, como que através dum milagre que pode não se repetir durante toda uma existência apesar das relações de afeição e proximidade humana com outra mulheres. Ou então, pode estabilizar-se durante um certo tempo no ser amado a transparência do poder superior e a sua acção num clima «exaltado», que não será para ambos somente de evocação e de revelação, mas também de participação efetiva.

Como já dissemos, a causa ocasional não deve, pois, ser confundida com o fato essencial, e devemos também considerar a margem de contingência inerente àquilo que, embora por si só o não determine, favoreça, contudo, ou condicione, o fenômeno. Pode efetivamente acontecer que o processo não se inicie senão relativamente a um ser bem determinado. São, aqui, evidentes as condicionalidades mais imediatas de ordem empírica, biológica, somática e até social. Antes de mais nada, desempenhará um papel importante, o ideal não duma beleza abstrata (o «belo em si» platônico) mas da beleza-tipo própria a uma determinada raça, pois não é provável que um europeu, por exemplo, encontre numa mulher de cor e de populações selvagens, o mesmo grau de incitamento e a base para a ativação da imagem primordial que traz consigo, que encontraria, se se tratasse duma mulher da sua raça ou de uma raça próxima. Devemos, seguidamente, considerar as condicionalidades de ordem biológica, que são também evidentes, relativas à idade, destino ao qual, quer o homem, quer a mulher, estão presos. Com o envelhecimento, com o enfraquecimento da base física do amor sexual, altera-se e desaparece o suporte da evocação mágica, e tudo quanto dele subsistir será diferente e tão-somente humano. Assim, um personagem de H. Barbusse, falando do tempo «que está preso ao nosso íntimo como uma doença» diz à mulher quanto ela lhe é preciosa num só, determinado momento. «Penso que este momento não existirá jamais, que

---

[34] G. BRUNO, *(Eroici Furori,* II, III, 62) descreve, no fundo, este processo quando afirma: «Os olhos conhecem as espécies e propõem-nas ao coração (à consciência profunda, despertando a imagem latente), o coração cobiça-as, e a sua cobiça apresenta-as aos olhos (fazendo aperceber, por trás das aparências sensíveis, o arquétipo ou entidade no ser amado)... Assim, em primeiro lugar, o conhecimento move a afeição, seguidamente, a afeição move a consciência.»

deverás transformar-te, morrer; que te irás embora e, contudo, estás aqui.» Eis a tragédia existencial de todo o amor verdadeiro. É, com efeito, em determinados limites de idade que a mulher, em particular, apresenta uma matéria apta à sua eventual metamorfose (na prática, é tirando partido das possibilidades fugitivas — dos «atrativos» — que possui neste breve período, que a mulher procura ligar a ela e para sempre um homem, como pessoa empírica, geralmente através do matrimônio). Tudo isto não influi, porém, nem na realidade do arquétipo, nem na sua evocação e percepção, na sua essência atemporal, não ligada ao episódio e à pessoa empírica efêmera: refere-se, unicamente, às conjunturas necessárias como condições da aparição, e não ao princípio que surge e pode, de novo, retirar-se, tal como o fogo se torna invisível e regressa ao estado potencial, quando as condições normais para a combustão já não se encontram presentes. É muito natural que se torne então, de novo, unicamente visível a realidade prosaica dum ser demasiado humano e efêmero, mas não constitui um argumento de apoio duma interpretação abusivamente generalizada de todos estes fatos, ou seja, da interpretação que os conduz a ilusões ou a um romantismo vazio.

Numa das suas obras *(Epîpsychîdîon)* Shelley diz: «Olha para ali onde surge uma mortal / forma divina: vida, amor e luz / pertencem-lhe, e um movimento que poderá / mudar, mas não extinguir-se / imagem duma qualquer eternidade resplandecente.» Carpenter exprime a mesma ideia duma forma mais positiva, digna de ser referida: «O jovem vê a jovem; pode tratar-se talvez dum rosto comum, uma figura fortuita do meio mais banal, mas isso desencadeia o processo. Surge uma recordação, uma reminiscência confusa. A figura exterior, mortal, fundiu-se com a figura interior imortal e emerge então na consciência uma forma luminosa e gloriosa que não pertence a este mundo. O despertar desta imagem inebria o homem, resplandece e arde no seu íntimo. Uma deusa — talvez a própria Vênus — encontra-se no lugar sagrado do seu templo: invade-o um sentimento de esplendor que inspira terror e o mundo transforma-se para ele... Toma contato com a presença muito real de um poder... e sente nele essa vida mais vasta, subjetiva se se quiser mas também mais intensamente objetiva. Com efeito, não será talvez tão evidente que a mulher, a mulher mortal que provoca esta visão, esteja estreitamente ligada a ela, e que seja preciso mais do que uma máscara ou uma fórmula vazia, para lho recordar? Nela, como no homem, atuam no interior forças profundas e inconscientes, e o ideal que surgiu perante este de um modo extático está, provavelmente, estreitamente ligado aquilo que (como arquétipo objetivo) agiu da maneira mais poderosa na hereditariedade da mulher, contribuindo para lhe modelar a forma e o rosto. Não devemos, pois admirar-nos que a sua forma lho recorde. Na verdade, quando o homem a olha nos olhos, distingue *através* deles uma vida muito mais profunda do que aquela de que ela própria pode estar consciente — e que no entanto é a sua — uma vida perene e maravilhosa. O que nele há de mais mortal contempla o que nela

há de mais mortal e os deuses descem para se encontrar ([35]).» A parte os aspectos idealizantes e poéticos, à parte, também, uma certa acentuação imanentista e biologizante (o capítulo de que foi retirada esta passagem intitula-se: *The Gods as apparîtîons of the race-life* — o que significa que os arquétipos são essencialmente concebidos no seu aspecto de forças formadoras no domínio da vida, da raça, da espécie, mesmo que se lhes reconheça a qualidade de entidades). Carpenter fixou através destas palavras os termos essenciais do processo em questão.

Existe, pois, uma continuidade entre o que sucede, mais ou menos, no amor profano suficientemente intenso e aquilo que pertence a um plano de evocações mais reais e secretas que mantêm a estrutura do fenômeno que, com uma involuntária exatidão de expressão, foi justamente denominado «coup de foudre»: fulgurações eróticas, fechar andrógino de circuito, com o poder de fazer sair da consciência ordinária, num sentido idêntico àquele que se manifesta numa iniciação. Após este regresso a fatos que já tínhamos analisado ao falar da fenomenologia liminal do *eros* profano, que, graças ao exame do regime de sacralizações antigas, se precisaram no seu sentido mais completo e oculto, encontramo-nos em posição de interpretar convenientemente o exemplo que nos oferece o «amor platônico» medieval. É um exemplo interessante, porque não se esgotam nele os fenômenos em questão com a excepção de algumas experiências individuais confusas e esporádicas, mas que se apresentam no quadro duma verdadeira tradição.

Iremos considerar dois graus sucessivos: primeiro, o culto cavalheiresco da mulher, em seguida, as experiências dos chamados «Fiéis ao Amor».

47. — Processo de evocação no amor cavalheiresco medieval

Convém, antes de mais, circunscrever convenientemente as correntes que nos interessam. Existiu, sem dúvida, um trovadorismo e um «amor cortês» que se enquadram, em grande parte, no julgamento corrente dos historiadores dos costumes e da literatura medieval. Existiram verdadeiros «Cursos de Amor», como aqueles que, entre 1150 e 1200 tiveram por figuras centrais mulheres que viveram verdadeiramente e foram famosas, como a rainha Leonor, a condessa de Flandres, a condessa de Champagne, Hermenegilda, viscondessa de Narbonne, Stéphanette des Baux, Odalasie, viscondessa de Avignon, etc. O culto da mulher teve, nestes Cursos, um caráter estereotipado e convencional, mas não está excluído que, pelo menos em parte, derivasse da incompreensão de certos meios, relativamente a uma doutrina esotérica que tomaram à letra, não compreendendo o domínio a que na realidade se referia. O papel que a mulher desempenhava no âmbito da cavalaria, mais do que no dos cursos e dos trovadores, foi já diverso, pois foi vivido freqüentemente até às últimas conseqüências. Convém pôr em evidência o contraste existente entre o papel

[35] E. CARPENTER, *The art of creation,* págs. 137, 186.

da mulher e o estado real dos costumes predominantes na época. Na Idade Média a mulher foi muito pouco «idealizada» e tratada de maneira pouco ideal. O comportamento do marido era geralmente muito rude ou até brutal. Os costumes das mulheres podiam ser muito livres e de modo algum conformes a um modelo de modéstia, pudor ou idealidade puritana — nos relatos épicos do início da Idade Média encontram-se, freqüentemente, mulheres que tomam iniciativas amorosas e galantes, enquanto que os homens se mantêm indiferentes ou são simplesmente condescendentes. Sem falarmos da promiscuidade dos banhos (um duque de Borgonha teve de defrontar o fato de que os banhos de Valenciennes ofereciam tudo quanto Vênus reclamava, tal como os bordéis) não se tinha nos castelos qualquer escrúpulo de que as mulheres despissem os cavaleiros que ali se hospedavam e lhes fizessem companhia no leito durante a noite — Guilberto de Nogent deplorava, no século XII, o grau que tinha atingido a impudícia feminina. Quanto ao comportamento dos homens, C. Meiners observa «que nunca tantas damas nobres e tantas jovens foram raptadas e violentadas como nos séculos XIV e XV quando a cavalaria estava no seu auge. Quando, durante estes dois séculos, os guerreiros enfurecidos conquistavam as cidades, ou se apoderavam das cidadelas, era considerado como um direito de guerra o de poder violentar as mulheres e as jovens que eram, freqüentemente, mortas em seguida. E os cavaleiros que violentavam e matavam as mulheres e as filhas dos seus inimigos e dos seus súbditos, pouco se preocupavam, em geral, com o fato de exporem assim as suas mulheres e as suas filhas ao direito de represália.» ([36])

Embora este quadro possa ser um pouco exagerado não se pode, contudo, contestar o desvio que existia no conjunto entre as relações reais predominantes na Idade Média entre os dois sexos, e o papel que a mulher desempenhou, ao contrário, em certos costumes cavalheirescos. É pois bastante verossímil que estes não se baseassem em mulheres que existiam na realidade, mas numa «mulher do espírito» associada a um regime de evocações: uma «Dama» tendo no fundo uma realidade autónoma, independente da pessoa física daquela que, como mulher real, podia eventualmente servir-lhe de suporte, e, em certa medida, encarná-la. É na imaginação que vivia e tinha essencialmente pousada essa mulher; conseqüentemente, era num plano subtil que o cavaleiro fazia agir o seu amor, desejo e exaltação. Só assim é possível compreender tudo quanto acabamos de dizer, isto é, que a mulher à qual se consagrava a vida e para a qual se executavam toda a espécie de empreendimentos perigosos, era muitas vezes escolhida de maneira que a

[36] C. MEINERS, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes,* Hannover, 1899, pág. 58; cfr. também P. La CROIX, *Moeurs, usages et coutumes au Moyen Age et à llépoque de la Renaissance,* Paris, 1873. «A julgar pelos poemas e romances do tempo parece que todos os cavaleiros, sempre que encontrassem uma jovem desprotegida, a primeira coisa em que pensavam era no estupro. Gawain, frequentemente citado como exemplo de nobre cavaleiro, violenta Gran de Lis apesar dos gritos da jovem quando se recusa a deitar-se com ele.» (TRAILL-MANN, cit., por F. SABA-SARTI, *Sesso e mito,* Milão, 1960, pág.

possibilidade de a possuir realmente estava já desde início excluída; podia também tratar-se da mulher de outrem que não se podia esperar desposar; podia ser a mulher inacessível cuja «crueldade» era aceite e até exaltada; podia ser até a simples imagem que se tinha criado duma mulher existente, sim, mas contudo jamais vista (a «princesa longínqua»). Esta mulher alimentava, todavia, um desejo e incitava a ser servida até à morte por homens que, como guerreiros, feudatários e cavaleiros, tinham noutras questões, por lei, a sua própria vontade e não estavam habituados a sujeições ou renúncias, estando afastados de qualquer sentimentalismo. Em certos meios provençais o tipo de relação erótica que, por princípio, evitava a posse física da mulher, foi conhecido pelo nome de *donnoî* ou *domnei.* Vê-se na imagem muito sugestiva de um manuscrito um homem tendo simbolicamente as mãos atadas, e um dos representantes desta corrente afirma abertamente: «Quem quer possuir inteiramente a sua Dama, nada entende do *donnoi.*» Noutros casos, embora se tivesse e possuísse uma mulher, não era ela o objeto de tal *eros* ([37]). Como já dissemos, tratava-se aqui também, em parte, duma vontade tácita de evitar que as relações eróticas concretas marcassem o fim ou a crise da elevada tensão interior que tinha sido despertada (e tal como observa Rilke, aquilo que quase se temia mais era ser bem sucedido no cortejar); por outro lado, e como contrapartida objetiva de tudo isto, deve também pensar-se nos fatos que podem ser incluídos naquilo a que chamamos o regime de evocação do feminino em si, da sua absorção e integração por meio dele num plano superfísico, invisível. Trata-se, talvez, de aproximações confusas da posse da «mulher interior» paralelas a um impulso constante, a uma auto-superação (empreendimentos heróicos, perigos, aventuras, e tudo quanto se realizava quase fanaticamente pela sua «Dama»). É significativo o fato de estar incluído nestes feitos, entre outros, a participação nas Cruzadas. A teologia dos castelos e dos Cursos de Amor exigia a dupla fidelidade a Deus e à «mulher» e afirmava que estava assegurada a salvação espiritual do cavaleiro que morria pela dama dos seus pensamentos: fato que, na sua essência, conduz também à idéia do poder imortalizante próprio, no limite, ao *eros.* Quanto à integração oculta, andrógina, a que já aludimos, chegou-nos uma informação interessante relativa aos Templários: nesta Ordem — de cavaleiros que no entanto praticavam a castidade — supunha-se que os «demônios» apareciam sob a forma de mulheres e que cada cavaleiro tinha a sua mulher ([38]). É aqui assaz visível, precisamente, o tema da união com o feminino num plano não físico, tema que, de resto, pode ser encontrado também em certas tradições de magia e a que se refere Paracelso. É interessante notar que Baphomet — o «ídolo» que era a figura central dos ritos secretos dos Templários — teria tido,

233).

[37] Cfr. C. FAUREL, *Histoire de la poesie provençale,* Paris, 1846. *O asag, a* última prova que a dama impunha ao cavaleiro — passar uma noite juntos no leito, nus, e sem haver entre eles qualquer ato carnal, alimentando um paroxismo de desejo que já não era uma disciplina de castidade — corresponde singularmente à preparação tântrica para o amplexo mágico.

[38] G. GARIMET, *Histoire de la magie en France,* Paris, 1818, pág. 292.

entre várias, a aparência duma figura andrógina, ou também duma virgem.

Passando agora a referir-nos aos «Fiéis do Amor» devemos notar que, tal como os Templários (com os quais tiveram relações reais e históricas) se tratava duma organização iniciática.

Deve-se essencialmente a L. Valli e a A. Ricolfi um estudo crítico sistemático e bem documentado, que confirmou e trouxe para o domínio público aquilo que em certos círculos muito fechados se conhecia desde há muito por tradição relativamente ao fundo da poesia do chamado «doce estilo novo» que empregou, em grande parte, uma linguagem secreta somente inteligível na sua totalidade para os iniciados que detivessem a chave. O amor que se exaltava nesta poesia não era a paixão profana mais ou menos idealizada ou sublimada, e as mulheres glorificadas não eram mulheres verdadeiramente reais: desde a própria Beatriz de Dante ao amor de que se fala na *«Vîta Nuova».*

Tivemos já ocasião de abordar este assunto, e limitar-nos-emos, aqui, a uma particularização do problema segundo a perspectiva especial que nos interessa.

Na passagem que a seguir apresentamos, L. Valli faz uma síntese da sua tese: «Estes poetas vivendo num ambiente místico e iniciático e cultivando uma arte que nada tinha a ver com a arte pela arte, ou com a expressão pela expressão, tinham por hábito fazer de todos os seus sentimentos de amor emoções verdadeiras que tinham na sua vida amorosa uma matéria para exprimir pensamentos místicos e iniciáticos. Se a realidade dos seus amores humanos fornecia oportunidades concretas, ou certas imagens para os seus versos, ela era, todavia, filtrada através do simbolismo, de modo que esta matéria de amor iria ter um «verace intendimento», isto é, um significado de verdade profunda que era mística e iniciática. Introduziu-se a certo momento na poesia do amor (na poesia comum dos trovadores) uma corrente de pensamentos iniciáticos invadindo-a pouco a pouco a ponto do numeroso núcleo central dos poetas do amor, que se concentrou à volta de Dante, acabar por escrever «segundo a regra» numa linguagem simbólica de amor utilizando uma «gíria artificial» ([39]). E esta a opinião de Valli. Por nosso lado juntaremos os seguintes pormenores:

Pensamos, em primeiro lugar, que Valli dá demasiado relevo àquilo que nesta poesia possa ter estado relacionado com o lado militante da organização dos Fiéis do Amor porque, a partir de Dante, estes poetas foram quase todos simultaneamente homens dum partido, gibelinos adversários das manobras hegemonísticas da Igreja. No que se refere à parte essencial dos seus escritos, é preciso excluir que se tratasse duma espécie de correspondência de informação entre os membros da seita, sob um

---

[39] L. VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli dlAmore,* Roma, 1928, págs. 205-206.

disfarce poético (como julga Valli). Outros modos de comunicação secreta teriam sido na verdade muito mais cômodos e seguros do que as poesias cifradas, não havendo necessidade de esperar pela inspiração para escrever versos, mas, contudo acessíveis às outras pessoas.

O segundo ponto, e o mais importante, é que não se devem ultrapassar, como fez Valli, os limites que se impõem a uma interpretação puramente simbólica. As diversas mulheres cantadas pelos Fiéis do Amor não eram, qualquer que fosse o modo como as denominavam, senão uma mulher única, imagem da «Santa Sapiência» ou da Gnose, isto é, dum princípio de iluminação, de salvação e de conhecimento transcendente. Não deveremos, contudo, pensar que se tratava de alegorias e de simples abstracções doutrinais personificadas, como nos estudos correntes sobre Dante se tinha suposto a respeito de Beatriz. O plano a que devemos referir-nos é, ao contrário, o duma experiência efetiva, como a dos Mistérios Antigos e dos ritos secretos dos Templários. Devemos, ao mesmo tempo, pensar que nestes meios a escolha do simbolismo da mulher e do amor não era acidental e insignificante, pois poderiam ter empregado qualquer outro tema para exprimir aquilo que pretendiam e para, ao mesmo tempo, desorientar o profano tal como faziam, por exemplo, os hermetistas, ao falar dos metais e de operações alquímicas. Ao contrário do que Valli (e com ele Rosseti, Aroux e Guénon) supôs, a experiência dos amantes não se limitava pois, neste caso, a fornecer matéria casual para uma linguagem artificial e simbólica, apresentando, quando muito, qualquer relação analógica com um conteúdo secreto que nada tinha a ver com o *eros* (como sucedeu, por exemplo, no emprego eclesiástico da linguagem amorosa do *Cântico dos Cânticos);* não deveremos, também, pensar na transposição dos mesmos termos dum sentido erótico para um sentido místico, a que alguns textos orientais se prestam especialmente, a ponto de se ter traduzido o título dum tratado dum erotismo extremamente cru, como o *Ananga-ranga,* por *The bodîless One or the Hindu Art of Love,* e se ter podido afirmar que qualquer uma das suas estrofes admite para além do sentido literal, um sentido sagrado ([40]). Embora se tratasse, inicialmente, da «mulher iniciática», da «gloriosa mulher do espírito» (como lhe chamava Dante que acrescentou: «muitos lhe chamaram Beatriz não sabendo chamá-la doutro modo») esta mulher não se reduzia, entre os Fiéis do Amor, a um símbolo; tudo nos leva a crer que desempenhava aqui um papel essencial, toda uma espécie de contatos com a força oculta da feminilidade, que pode ter tido, eventualmente, como ponto de partida, o amor suscitado por mulheres reais, levando-o contudo a agir e a desenvolver-se numa direção iniciática. Só encarando os fatos desta maneira poderemos aperceber-nos de tudo o que, excetuando o elemento cifrado e simbólico dos «versos estranhos», estas criações poéticas apresentam como conteúdo humano, de modo algum árido, mas sim vivo e natural, evidente, espontâneo, muitas vezes até dramático. A interpretação da

[40] Cfr. R. SCHMIDT, *Indische Erotik,* cit., págs. 30-31. O mesmo vale, em certa medida, para HAFIZ.

«mulher» como a Santa Sapiência personificada, ou doutrina secreta pura, considerada de modo abstrato (segundo Valli: até como a organização que a guardava) não saberia aperceber-se dos fatos quase traumáticos duma experiência emotiva intensa, e, por vezes, de fulgurações freqüentemente descritas de modo sugestivo nesta literatura. E improvável que entre os Fiéis do Amor se chegasse a experiências semelhantes, pela utilização concreta, sexual, da mulher, tal como sucedia nos ritos tântricos ou dionisíacos: não obtivemos qualquer informação susceptível de tornar esta suposição verossímil de um modo qualquer, e quanto à terminologia, as referências eróticas em quase todos estes poetas foram expurgadas, faltando-lhes qualquer caráter excessivo.

Deveria, pois, tratar-se justamente do domínio intermediário de que falamos — nem de simples amor humano sublimado, nem de técnicas sexuais — no qual a mulher real era importante, mas passava para segundo plano pois servia de simples suporte para a tomada imaterial de contato com o poder, do que, em princípio, constituía a encarnação viva. Ao contrário da devoção cavalheiresca pela mulher e dos correspondentes estados «exaltados» que se manifestavam entre os Fiéis do Amor, a fenomenologia e a estrutura iniciática são suficientemente visíveis e, como já dissemos, não se trata aqui de casos isolados, dispersos, freqüentemente desprovidos duma consciência exata daquilo que foi posto em movimento, mas da orientação duma cadeia completa, da qual talvez nem conheçamos toda a extensão, de indivíduos que não deixaram para a posteridade nem poesias nem outras referências tangíveis.

48. — Sobre as experiências iniciáticas dos «Fiéis do Amor»

Devemos, quanto ao conteúdo essencial destas experiências, repetir mais ou menos aquilo que já tivemos ocasião de expor noutros estudos (¹). Vem claramente expressa em certas poesias de Guido Cavalcanti, que parece ter sido um dos chefes principais da organização, a aparição da mulher iniciática através da mulher real. «Parece-me ver sair dos seus lábios / uma mulher tão bela, que o espírito / nem a pode compreender; porque imediatamente / *dela nasce outra* duma beleza nova / da qual parece sair uma estrela / e ela diz: *surgiu a tua salvação»* ([41]). Tanto Cavalcanti como Dante ou Cino de Pistoia afirmam que «pela virtude que lhe dava a minha imaginação» isto é, graças ao fato evocativo de que falamos, é que o Amor se apodera da alma do seu fiel. Notemos a anfibologia semântica própria aos termos «salvação» e «saudação» que encontramos em quase toda a poesia do «Estilo Novo». A «saudação» da dama misteriosa, indicada como objetivo do amor *(Vîta Nuova,* XVIII, 4), é sempre capaz de conceder de novo a «salvação» àquele que a recebe; por outras palavras, favorece uma experiência e uma crise de que pode

---

[41] *Le rime,* ed. Rivalta, Bolonha, 1902, pág. 156.

derivar a salvação no sentido espiritual, graças ao seu poder que põe à prova a força daquele que a obtém e que muitas vezes a transcende. Dante disse justamente que: «Aquele que suporta estar a contemplá-la (a Mulher) — *tornar-se-á um ser nobre ou morrerá* — e quando ela encontrar alguém digno de a contemplar — *esse experimentará a sua virtude* (=sua força) — pois obtém aquilo que concede a *salvação* ([42]).» Poderá ser incluída nesta mesma ordem de idéias a visão segundo a qual o Amor se mostra sob os traços inabituais, de modo algum arcaicos e sentimentais, de «um Senhor de aspecto terrífico». Nos seus braços, diz Dante, «parecia-me ver dormir uma pessoa *nua,* que me aparecia, contudo, envolvida num manto que tinha vagamente a cor do sangue; como a contemplasse... reconheci que era a dama da salvação *(salute),* a qual tinha condescendido em cumprimentar-me no dia anterior». ([43]) Ativar esta mulher que veio nua e adormecida, isto é, latente — é a mulher a que os textos herméticos chamam «a nossa Eva oculta» ([44]) — significa deixar atuar em si um poder capaz de matar, de provocar a morte iniciática. O tema repetido até à monotonia em toda a literatura desta espécie é que, quando aparece «a mulher do espírito», «o coração está morto». Ao ver a mulher e ao receber a sua «saudação» Lapo Gianni diz: «Esforcei-me, então, por não cair — o coração que estava vivo, morreu.» Guido Guinizelli fala duma saudação e dum olhar mortais, e compara-se àquele que «viu a própria morte». «Passa pelos olhos, como a faísca que fere através da janela da torre, e parte ou fende tudo quanto se encontra lá dentro ([45]).»

O Amor previne aquele que quer ver a mulher dizendo: «Foge, se a morte te aborrece.» ([46]) Não se deve, pois, nesta experiência, temer a morte, pois pode, com efeito, resultar daí uma profunda fratura interior. Uma canção criada talvez pelo próprio Cavalcanti fala duma «paixão nova / de tal modo que fiquei cheio de medo; / porque a todas as minhas virtudes foi posto um freio / subitamente, de tal modo que tombei / *devido a uma luz que atingiu o coração:* e se o livro não erra / o espírito superior tremeu tanto / que me pareceu *que a morte / para ele, neste inundo, tîvesse chegado.»* Dante descreve esta experiência de fulguração em termos semelhantes; quando se apercebeu da presença inesperada da «mulher do milagre» sentiu todos os seus sentidos destruídos pela força do Amor, não conservando senão a visão, mas como que separada dos órgãos físicos, como num *raptus* extático. Dante teve assim a impressão de tombar no solo e escreveu: «Firmei os pés naquela parte da vida *para além da qual não se pode ir se se pretende voltar»;* fala-nos mais adiante, duma

---

[42] *Vita Nuova,* II, 19; cfr. I, 12; XI, 13. O sublinhado é nosso.
[43] *Ibid.,* III, 1-6.
[44] Anotação em MANGET, *Biblioth. chemica curiosa,* I, 417 e DORN in *Theatrum chemicum,* pág. 578.
[45] In VALLI, *op. cit.,* págs. 185-186: à parte as referências dantescas, as que se seguem são retiradas deste livro e também de A. RICOLFI, *Studi sui Fedeli d´Amore,* v. I, Milão, 1933; v. II, Milão, 1941; *Rapimento e iniziazione nei Fedeli d´Amore,* extr. da «Rivista di sintesi letteraria», 1935, n.° 4.
[46] *Vita Nuova,* XV, 4.

«transfiguração» ([47]) e numa outra passagem retoma o tema da *destruição* causada pelo amor ([48]). O cabalismo medieval referia-se, de resto, à *mors osculî, à* morte através do beijo, e encontramos expressões análogas nos poetas do sofisma arábico-persa ([49]).

Ao considerar no seu conjunto os escritos dos Fiéis do Amor, nota-se que esses efeitos são, por vezes, produzidos pela ação direta da mulher (através da sua aparição) e outras vezes pela ação indireta: a sua imagem, a sua «saudação», a sua idéia transporta o Amor da potência ao ato, sob a forma duma força que cria o terror e que mata iniciaticamente. A este respeito Cavalcanti fala também duma ação sobre a «inteligência possível» , termo derivado do aristotelismo averroísta onde designa o *vovç,* o princípio intelectual no seu aspecto transcendente que, no homem comum, existe unicamente a título de possibilidade ([50]). Segundo o caminho seguido pelo verdadeiro Fiel do Amor, é, pois, graças à mulher-vida que esta possibilidade se transforma em ato, isto é, que se torna uma realidade na sua consciência, modificando-a. Cavalcanti escreve: «Vós que através dos olhos passais para o meu coração e despertais a inteligência que dormia», e acrescenta «que o Amor toma lugar e instala-se na inteligência possível como um ser». Guinizelli indica o «coração» como sede da «nobreza» que se torna ato através da ação da mulher. No desenvolvimento da experiência, o momento emotivo-traumático parece, assim, transformar-se num puro ato intelectual (o «re-nascimento pela inteligência» de que fala o «Corpus Hermeticum»). A «nobreza» de que se fala freqüentemente a este respeito (considerando também o Amor como «Senhor da nobreza») tornada ato através da mulher pelo êxtase que ela provoca, é um preciosismo ontológico de certo modo relacionado com o despertar da essência intelectual; em todas as coisas, diz Dante citando também Aristóteles ([51]), a «nobreza» é a perfeição da sua natureza e a este propósito fala-se também dum desnudamento, empregando-se, de novo, o simbolismo da nudez: Amor é a força capaz de fazer sair o espírito do seu «refúgio»,

---

47 *Ibid.,* XIV, 8, 14. É interessante notar aqui que Dante previne de que as experiências deste género não poderiam ser compreensíveis senão para aqueles que fossem «Fiéis do Amor do mesmo grau», o que constitui uma referência evidente a uma hierarquia iniciática.

48 *Ibid.,* IV, 3; V, 1.

49 Embora estas interpretações sejam somente de ordem simbólica e doutrinal, G. BRUNO *(Eroici Furori,* II, i, 47; I, iv, 19) faz também alusõea a elas nos seguintes termos: «Essa morte dos amantes que deriva da alegria suprema é denominada *mors osculi* pelos cabalistas: essa morte é a vida etern» que pode ser preparada pelo homem neste século, e realizada na eternidade.s Cfr. IBN FARID *(apud* MORENO, *op. cit.,* pág. 215): «Quando os meus olhos viram a beleza desse rosto, antes mesmo que o amor nascesse, disse adeus à vida.» A presença na linguagem popular de: «olhos assassinos», não é destituída de interesse. Na literatura do *siclo de oro* espanhol encontra-se frequentemente a mesma expressão: olhos que lançam «amor y muerte».

50 O equivalente hindu da «inteligência possível» é a *buddhi;* a Grande Deusa hindu é, de resto, concebida como «aquela que reside em todos os seres sob a forma de *buddhi»,* aquela cuja natureza é a de iluminar *(djotanashîlâ)»* cfr. A. e E. AVALON, *Hymns to the Goddess,* cit. pág. 130.

51 *Convívio,* IV, 16; XII, 4.

de o «fazer voar *nu* sem invólucro» ([52]).

De um modo geral, o tema típico que reaparece em quase todos os escritores é o de uma crise seguida dum início de vida nova ou transformada, e para o exprimir não faltam referências explícitas ao mistério do andrógino. De Barberino ([53]) faz o Amor dizer: «Os golpes são de tal natureza que aquele que pensa morrer através deles encontrar-se-á numa vida superior.» E o mesmo autor dispõe num quadro os graus das experiências em questão, segundo uma espécie de hierarquia. Nesta ilustração podemos ver figuras masculinas e femininas simétricas as quais, como é evidente, e como Valli já tinha notado ([54]) devem ser tomadas por casais, aos pares. Homens e mulheres são atingidos pelas flechas do Amor dum modo mais ou menos grave; de início todos estão caídos mas à medida que nos aproximamos duma figura central, estão de pé segurando rosas nas mãos, símbolos do renascimento iniciático. Depois do último casal segurando um dístico que diz: «Através desta morte seguirá a vida», não vemos já nenhum homem e mulher separados, mas existe ainda uma única figura andrógina sobre a qual o Amor, segurando também rosas, voa num cavalo branco. A figura andrógina tem a seguinte legenda: «Amor, de dois fizeste um só, pela virtude superior do matrimônio.» Os sentidos-chave do conjunto não nos poderiam ser dados de maneira mais clara: depois da crise que ataca nos primeiros graus, faz tombar e mata a união com a mulher e a «virtude superior do matrimônio». Conduzem ao andrógino (que na imagem é representado exatamente como o *Rebîs* hermético), estado para além do qual o Amor irá desenvolver a experiência no sentido ascendente, num voo, ou *raptus* de direção transcendente. Com efeito, um outro Fiel do Amor, Nicolo de Rossi, ao tratar dos «graus e dos poderes do verdadeiro amor», considera como ponto culminante de todos eles o êxtase» *qua dicîtur excessus mentîs* (e acrescenta: *sîcut fuît raptus Paulus)* o que significa: a abertura do espírito a estados superindividuais e supra-racionais do ser.

É particularmente interessante o fato de Dante relacionar com a ação do Amor também uma sujeição do «espírito vital», isto é, da parte naturalista ou *yîn* do ser, à qual faz dizer: *«Ecce Deus fortîor me, quî venîens domînabîtur mîhî»* ([55]). É como se, graças ao despertar dum princípio superior (a «inteligência possível» ou *vovç* passada a ato, a «nobreza» — em termos hindus dir-se-ia: o princípio luminoso Çiva) se estabelecesse uma nova hierarquia entre os diferentes poderes do ser humano. Embora no *Convívio* a interpretação geral seja mais alegórico-doutrinal do que anagôgica e iniciática (é à primeira que Dante diz explicitamente para parar) diz-se que a «milagrosa dama da virtude» desperta o «apetite reto» aquela que «desfaz e

---

[52] Cfr. *RICOLFI, Rapimento e iniziazione ecc,* cit. pág. 358.
[53] *Reggimento e costumi delle donne,* pág. V.
[54] *Op. cit.,* pág. 247, onde se encontra a ilustração; F. da BARBERINO, *Documenti d'Amore,* ed. Egidi, Roma, 1905-1924, v. III, págs. 407 e ss. *Tractatus Amoris et operum ejus.*
[55] *Vita Nuova,* II, 4.

destrói o seu contrário»; emana dela um fogo «que destrói os vícios inatos», tendo «o poder de renovar a natureza daqueles que a contemplam, o que é uma coisa miraculosa» ([56]). A salvação conseguida através do despertar e esta nova situação interior das forças do ser asseguram a participação à imortalidade iniciática. Mencionamos já a etimologia adotada e de que um representante provençal da mesma corrente, Jacques de Baisieux, se serviu para identificar o amor ao «sem morte», à destruição da morte; fala-nos, assim, dos amantes como «daqueles que não morrem» e que viverão «num outro século de alegria e de glória» ([57]). De qualquer modo tem-se a certeza de que os Fiéis do Amor conceberam a mulher a que se está unido como o princípio possível duma vida superior, de tal modo que, no momento em que ela se afasta do amante, de novo se ergue perante ele a sombra da morte ([58]). Cecco d'Ascoli diz, justamente: «Estou no terceiro céu e transformado / nesta Dama, de tal modo que não sei quem eu era / Por isso me sinto cada vez mais feliz / a minha inteligência tomou a sua forma / os seus olhos mostram-me a salvação / contemplando a virtude na sua presença / Eu sou pois Ela e se ela se separar de mim / *sentirei então a sombra da morte* » ([59]).

Concluiremos aquilo que acabamos de dizer acerca dos Fiéis do Amor analisando ainda dois pontos. O primeiro, a propósito do simbolismo numérico. Sabemos o papel que desempenha o número três e os seus múltiplos quer na obra principal de Dante, quer na *Vîta Nuova.* Nesta, encontra-se especialmente em primeiro plano o nove, a primeira potência ou quadrado de três. No primeiro encontro a mulher tem nove anos (o que, dados os efeitos traumáticos que a sua vista produzia, deveria fazer excluir imediatamente a interpretação realista segundo a qual Beatriz seria uma menina dessa idade). É à nona hora que ela dá a «saudação» e é a esta hora que, igualmente, se verifica uma das visões mais significativas narradas pelo poeta. O nome da sua dama, diz-nos Dante, «não suporta pertencer a outro número que não seja o nove». O número nove reaparece como a duração de certa doença dolorosa contraída por Dante ([60]). Como explicação, Dante limita-se a dizer que «o número três é a raiz do nove, porque sem outro número, por si próprio (isto é multiplicado por si próprio) faz nove». Quanto ao três e referindo-se à Trindade cristã, Dante chama-lhe «o próprio fator dos milagres» e conclui, dizendo: «Esta dama fez-se acompanhar do número nove, para dar a entender que era um nove, isto é, um milagre, cuja raiz (do milagre) é unicamente a admirável Trindade ([61]).» Isto é, no fundo, falar por meias palavras, pois nos meios que Dante freqüentava devia certamente conhecer-se um aspecto mais preciso e universal do simbolismo do três e das suas potências.

---

[56] *Convívio,* III, 2, 8.

[57] In RICOLFI, *Studi sui Fedeli d'Amore,* cit., V. I, pág. 63.

[58] DANTE: «Esta mulher que com a minha alma fazia espiritualmente um todo» *(Convívio,* III, 2); o abandono por parte da mulher é denominado o abandono da sua «salvação». *(Vita Nuova,* XXXII, 6).

[59] *Apud.* ALESSANDRINI, *Cecco d'Ascoli,* Roma, 1955, pág. 196.

[60] *Vita Nuova,* II, 1; III, 1; XII, 9; VI, 2; XXIII, 1.

Recordamos já que o três é o número do *yang,* designando também aquilo que nasce quando o Um se une ao número feminino, o Dois, para o transportar para além de si próprio à Unidade ([62]). No Antigo Egito o três era o número do raio, mas também o da força vital e do ser-vida invisível encerrado no corpo do *Kha.* De resto, ao *yang* foi também associado o nove e, enfim, o oitenta e um, e este número desempenha um papel tão curioso que indicaremos num apontamento as técnicas sexuais taoístas. O sentido do nove é o de ser a primeira potência do três; o do oitenta e um, de ser uma potência perfeita. Este número transporta, de certo modo, para lá da experiência da «dama do milagre» — e é significativo o fato de Dante, no *Convívîo* (IV, 24) o mencionar apresentando-o como a «idade» para uma vida perfeita e acabada: Dante lembra que foi essa a idade de Platão e chega mesmo a afirmar que Cristo teria atingido essa idade se não tivesse sido morto. Contudo, essa idade simbólica figura também noutras tradições — e foi atribuída, entre outros, a Lao-tze. Trata-se, no seu conjunto, de ciclos de realização do Um, que se encontra através da díade, enquanto que o Dois, o feminino, se desenvolve como ato, potência de si próprio, até se tornar idêntico a esta potência e se estabelecer na «nobreza». Ao fazer morrer Beatriz no nono dia do mês de Junho, Dante observa que, na Síria, Junho é o nono mês, acrescentando que a morte surge «quando nove, o número perfeito, se completou», isto é, no ano 81 do século XIII.

O segundo ponto a que queremos referir-nos trata-se, precisamente, da morte da dama, de Beatriz. Perez, e depois Valli ([63]), estabeleceram já uma ligação entre esta morte e a da Raquel bíblica, recordando que esta morte tinha sido considerada por Santo Agostinho e por Ricardo de Saint-Victor como um símbolo do êxtase, do *excessus mentis.* Valli pensa que também na *Vîta Nuova* a morte da dama é «uma figuração da transcendência do espírito no ato da contemplação pura: representação mística do espírito que se perde em Deus» ([64]). Esta interpretação parece-nos, contudo, pouco apropriada; não somente visa o plano simplesmente místico, plano que não é o dos Fiéis do Amor, como, na nossa opinião, inverte até o caso em questão. É um fato que a morte da dama marca a última fase da experiência que começa com a sua «saudação» e encontramos, a este respeito expressões enigmáticas no capítulo XXVII da *Vîta Nuova.* Depois de relatar a morte de Beatriz, Dante acrescenta estas palavras misteriosas: «Não *é* conveniente para mim tratar deste acontecimento, *porque, ao tratá-lo teria de louvar-me a mim próprio»,* como se a morte de Beatriz fosse, para ele, uma glória. A interpretação «mística» de Valli não

---

[61] *Ibid.,* XXIX, 3.
[62] DORN, *(Clavis philosophiae chemistichae,* in *Theatrum Chemicum,* v. I, págs. 214-215) referindo-se também a Tritémio, afirma que o Um repele o Binário (o Dois), que, ligado à matéria causou o afastamento do homem; e o «Ternário (o Três) poderá ser reconduzido à simplicidade do Um... Ascensão bem conhecida daqueles em cujo pensamento está presente o Ternário; tendo rejeitado o Binário, a sua ascensão do Ternário eleva-os à simplicidade do Um».
[63] *Op. cit.,* págs. 94-99; F. PEREZ, *La Beatrice svelata,* Palermo, 1898.
[64] *Op. cit.,* pág. 100.

se enquadra bem aqui, pois se se tratasse da morte mental (do *manas,* segundo a terminologia yoga hindu) estaríamos simplesmente na presença dum dos efeitos da dama e do Amor sobre o amante; enquanto, por outro lado, a morte, interpretada como um naufrágio místico, se referiria não à dama mas ao Fiel do Amor; é no entanto o contrário que se afirma, é a mulher que morre, para glória do Fiel do Amor. Não nos parece, assim, demasiado arriscado seguir a idéia oposta, isto é, que o último termo da experiência seja representado pela superação da mulher na reintegração completamente realizada. E o que corresponde no hermetismo à «obra vermelha» depois da «obra branca» (à qual é precedida da «obra negra», pela «morte» ou «dissolução») isto é, a uma condição de virilidade restabelecida para além da abertura extática; estado final este ao qual o hermetismo se referia utilizando, por vezes, o simbolismo de matar essa mulher pela qual tinham sido mortos antes mas também «gerados» (regenerados). Assim, como acabamos de ver, Dante faz intervir na morte da dama, para além do número nove, o número oitenta e um.

Um ponto que julgamos nunca ter sido posto em relevo leva-nos também a esta interpretação: enquanto que no misticismo cristão a alma desempenha o papel da mulher, «noiva» do esposo celeste, vemos que nessa outra literatura, assim como em todas as variedades do simbolismo da mulher a que já nos referimos, na lenda e no mito, os papéis se invertem, pois é o sujeito da experiência que possui a qualidade masculina ([65]).

Não se poderia esperar outra coisa, atendendo a que os Fiéis do Amor eram uma organização iniciática e não mística.

Como último pormenor apresentando um certo significado, deparamos com uma aparente anomalia quando Guido Cavalcanti, que, como dissemos, deve ter sido um dos chefes desta organização, afirma que o Amor surge e permanece não no Céu de Vênus, mas no de Marte — «o qual vem de Marte e aí fica», e parece-nos que Dante partilhou tacitamente este ponto de vista. Este é um ponto cujo valor sinalético não escapa a ninguém.

Detivemo-nos um pouco sobre os Fiéis do Amor, porque com eles se estabelece, de certo modo, uma ligação entre alguns dos principais temas que pusemos em evidência no decorrer desta análise, assim como no domínio do amor profano. Neste domínio um autor como Knut Hamsun pode falar do amor como «de um poder capaz de aniquilar o homem e depois elevá-lo de novo e assinalá-lo com a sua marca de fogo». Stendhal emprega as seguintes expressões para um caso real do chamado

---

[65] Deve notar-se que se encontra frequentemente a mesma relação no sofisma: a divindade é ai considerada como uma mulher — como a «Noiva» ou a «Amante», e não como o «esposo celeste». Assim, por exemplo, in Athâr, Ibn Farîd, Gelâleddîn el-Rûmî, etc.

«coup de foudre»: «Uma força superior que me aterroriza fez-me perder a razão.» Ao sentir o sopro de Lotte, Werther afirma também: «Penso que estou a afundar-me como que atingido por um raio.» Temos razões para pensar que entre os Fiéis do Amor se desenvolveram e integraram experiências semelhantes provocadas pela mulher, fora de tudo quanto é literatura e hipérbole. Nas suas composições este mesmo tema é preciso e constante, assim como são constantes e se apresentam bem em evidência os outros temas que, esporadicamente, recolhemos ao estudar os fenômenos de transcendência do amor profano: *raptus* e morte, significado profundo do coração, traumatismo do coração que é considerado como um lugar oculto «a câmara secretíssima do coração» (diz Dante) o local a ser purificado («o nobre coração») porque nele começará a verificar-se o mistério fulgurante do três através da ação da mulher-milagre e do «segnore di nobilitate.»

Concluindo, diremos no que se refere aos Fiéis do Amor, que se devem desprezar não só as interpretações estéticas e realistas que pretendem relacionar o conjunto com mulheres reais e experiências de simples amor humano transposto, sublimado e hiperbolizado pelo poeta, como a interpretações puramente simbólicas que fazem entrar em jogo puras abstrações doutrinais ou personificações duma Gnose (a «Santa Sapiência») concebida como um poder de iluminação, mas sem qualquer relação real com a força da feminilidade. O segundo ponto de vista foi seguido nas exegeses não somente de Valli, mas também de R. Guénon e de A. Reghini; poderá aceitar-se no caso de meios místicos de derivação mais ou menos neoplatônica (incluindo Giordano Bruno) como também no da poesia arábico-persa que floresceu entre os séculos IX e XIV. Este ponto de vista parece-nos, contudo, incompleto no caso dos Fiéis do Amor, pois aqui deverá ultrapassar-se a alternativa, e considerar como fundo essencial a possibilidade de evocações e de contatos de finalidade iniciática, contendo o princípio oculto da feminilidade numa região liminal, imaterial, para além da qual não existem senão as formas de magia sexual propriamente ditas, como desenvolvimento extremo das possibilidades do *eros* num plano não profano. Ainda nos resta considerar este domínio depois de analisarmos a terceira das soluções enumeradas no início, isto é, as transmutações ascéticas e yóguicas da força do sexo.

Pondo esta questão de lado, podemos distinguir no conjunto de tudo quanto é evocação e participação, duas vias que se encontram sob o signo dos dois arquétipos femininos fundamentais, Deméter e Durgâ, respectivamente. A primeira via baseia-se no princípio feminino-maternal considerado como fonte de sagrado, e conduz a uma imortalidade, uma paz e uma luz quase no mesmo plano do que, no domínio profano e humano, pode suceder àquele que se refugia junto da mulher maternal. Nesta ordem de idéias o pitagorismo pôde reconhecer à mulher um caráter sagrado particular, mencionando até uma mãe iniciadora

pixel reAovQT/, sendo bem evidente a orientação desta corrente através do exemplo

que damos a seguir, de que depois da morte de Pitágoras, a sua casa se transformou num santuário de Deméter. Reaparece no mito a mesma figura de mulher sob a forma da Virgem celeste e da Mãe divina mediadora. A outra via passa, ao contrário, por Durgâ, o feminino afrodisíaco abissal e pode ser quer uma via de perdição, quer uma via de superação da Mãe, sob o signo daquilo a que chamamos os Grandes Mistérios propriamente ditos.

APÊNDICE AO CAPITULO V

49. — Sobre o significado do Sabbat e das «missas negras»

Em apêndice ao que acabamos de expor no que se refere a evocações supra-sensíveis com base erótica, indicaremos brevemente o conteúdo real das experiências do Sabbat e igualmente das chamadas missas negras.

A «demonologia» dos séculos passados é, na sua generalidade, um assunto interessante que espera ainda ser estudado convenientemente. Este ponto de vista não é professado nem pelos autores que, do ponto de vista teológico, tudo imputam ao satanismo, como sucedeu outrora com os juízes da Inquisição, nem por aqueles que desejariam reduzir tudo a puras superstições ou a fatos derivados da psicopatologia e da histeria. Os defensores do segundo ponto de vista — psiquiatras e psicanalistas — esforçaram-se recentemente por destruir toda a interpretação teológica e sobrenatural através de provas experimentais, indicando os casos em que simples tratamentos psicoterapêuticos fizeram desaparecer variados fenômenos atribuídos anteriormente a influências ou a contatos demoníacos. Este fato confirma a superficialidade que caracteriza tudo aquilo a que nos nossos dias se convencionou chamar «científico» ou «positivo». Desprezou-se, contudo, a possibilidade de certos indivíduos tarados apresentarem de fato distúrbios psíquicos reais, mas de tudo isso não constituir senão uma simples condição ou causa ocasional para a manifestação ou inserção supra-sensível de fatos de ordem diferente. Em todos os casos deste género é evidente que, se dum modo ou do outro, se consegue «curar» o indivíduo, as manifestações cessarão uma vez que desapareceu a sua possibilidade material sem que isso no entanto tenha algum significado quanto à sua verdadeira natureza, e à existência duma dimensão mais profunda nos fenômenos observados. Abstraindo, evidentemente, outros casos que, por pertencerem ao passado, não se podem tornar objeto dum exame apropriado, mas que foram, no entanto, incluídos no número daqueles que fornecem o pretexto à interpretação psicopatológica simplista que acabamos de indicar.

Quanto ao Sabbat, e mesmo que se estabeleça uma larga margem para aquilo que se pode atribuir à superstição e à sugestão (sugestão espontânea ou criada nos acusados no decorrer do processo) estão confirmados certos fatos de *experiência* interior de estrutura suficientemente constante e típica. Com o fim de propiciar estas experiências em determinados indivíduos, predispostos ou não, empregavam-se substâncias cujos efeitos eram análogos aos dos filtros. Do lado material, figuram entre estas substâncias quer os pós afrodisíacos, quer os narcóticos e os estupefacientes — os textos dessa época mencionam a beladona, o ópio, o acónito, o quadrifólio, o meimendro, as folhas de choupo, certas espécies de papoila, etc. além

das gorduras animais que facilitavam as misturas, permitindo confeccionar unguentos, que por absorção cutânea intoxicante provocavam um duplo efeito. Obtinha-se, por um lado, um sono profundo e a libertação da força plástica da imaginação para a produção de imagens de sonhos lúcidos e de visões; e por outro, o despertar da força elementar do sexo e a sua ativação nesse plano extático-visionário e imaginativo. Os outros mencionam, contudo, uma espécie de consagração ritual das substâncias empregadas — diz-se por exemplo: *«n'oubliant pas en teste composition l'învocatîon particulière de leurs démons, et cérémonies magiques instituées par iceux»* O. Estas palavras aludem, evidentemente, a uma operação secreta tendo por fim dar uma «eficácia» especial à ação das drogas em questão. É evidente que este fator deveria ter uma importância fundamental neste conjunto. Reconhecer-lhe, ou não, uma certa realidade, depende, por exemplo, da medida em que se crê não se reduzirem os sacramentos a simples cerimônias simbólicas. É, certamente, devido a este fator que se verifica a diferença entre a ação geral e desordenada que os estupefacientes e os afrodisíacos podem, ainda hoje, exercer nos novatos, e a ação específica ligada a fatos evocadores que dava origem às experiências do Sabbat. Poderemos, enfim, supor como fator ainda mais essencial, algo como uma «tradição»: um fundo fixo de imagens deveria ser transportado por uma corrente psíquica coletiva, na qual se inseria cada individualidade, no próprio ato de se agregar aos grupos que se entregavam a tais práticas, daí derivando uma grande concordância nas experiências fundamentais.

Na sua *Daemonomania,* Johannes Vierres tinha sustentado já a tese, oposta à de Bodin, de que embora estas experiências tivessem por base uma influência sobrenatural (o «diabo») se produziam num estado do sono ou de transe, em que o corpo se mantinha imóvel no mesmo lugar, enquanto o indivíduo supunha dirigir-se fisicamente para o Sabbat. Görres narrou certas experiências feitas no século XIV por um beneditino (seguidas de outras até pelo próprio Gassendi) com pessoas que, depois de terminados os preparativos rituais para se dirigirem ao Sabbat, foram amarradas aos seus leitos e observadas. Caíam, freqüentemente, num sono profundo, letárgico ou cataléptico, a ponto de não serem despertadas nem por queimaduras ou picadas. Seja como for, encontramos nas informações que chegaram até nós uma constante, isto é, que «para ir ao Sabbat» era necessário adormecer depois de untado com um ungüento e de ter pronunciado fórmulas determinadas. A interpretação mais simples seria, pois, que se tratava de orgias da imaginação erótica, vividas durante o sono. Contudo, aquele que sabe que este estado implica uma alteração do nível da consciência no ensinamento tradicional hindu, ou seja, a passagem virtual ao chamado plano «subtil», pode pensar em qualquer coisa mais do que uma fantasmagoria sugestiva do mesmo gênero de um sonho banal. Por outro lado, de Nynauld, autor por nós já citado, distingue, ao classificar as diferentes espécies de ungüentos segundo a sua ação, vários que poderiam provocar *«tin*

transport qui ne se fait pas simplement par illusion estant endormy profondément», isto *é,* que teriam como efeito senão uma verdadeira deslocação, pelo menos uma bilocação: um «ir ao Sabbat», diverso duma pura alucinação solitária e subjetiva. Poderemos considerar esta última possibilidade como sendo real, na medida em que, se admite, em princípio, a realidade em certos casos de fenômenos de bilocação; sabemos que são também mencionados na vida dos santos cristãos ([1]). Devemos contudo notar que no decorrer dos controles acima indicados se constataram menos casos de desdobramento como o que se verificava naquele que, imobilizado e inanimado no seu leito por virtude das drogas, podia por vezes relatar com exatidão o que se passava à sua volta (Görres). Não devemos, pois excluir completamente a possibilidade de experiências, que sendo embora essencialmente «psíquicas» não tiveram todavia o caráter de irrealidade dos sonhos comuns e das alucinações dos esquizofrênicos, apresentando, ao contrário, uma dimensão objetiva *sui generis.* Não devemos excluir também a possibilidade de terem persistido, na Idade Média, resíduos de ritos extremamente antigos, extáticos, que culminavam no ato sexual, como se fosse um sacramento, e que apresentavam muitas das características atribuídas ao Sabbat. Figurava neles uma divindade cornuda denominada Cernunnos, tendo sido descoberto por baixo dos alicerces do templo da Grande Deusa cristã, Nossa Senhora de Paris, um altar consagrado a esta divindade ([2]). Qualquer que tenha sido o plano sobre o qual se desenvolveu a experiência dos adeptos, devemos notar que os participantes da cerimônia, real ou vivida num transe lúcido, fizeram confissões espontâneas, sem tortura — morriam sem medo e sem remorso, convencidos de terem assegurado a vida eterna. As jovens declaravam ter assistido à cerimônia por êxtase para com o deus, sentido no seu coração e na sua vontade, diziam que o Sabbat era a «religião suprema», que se tratava do verdadeiro paraíso, fonte de prazeres extáticos de tal ordem que seria impossível descrevê-los; orgulhavam-se das suas experiências e afrontavam a morte com a mesma firmeza tranqüila dos primeiros Cristãos ([3]).

No que se refere todavia ao *conteúdo* das experiências do Sabbat propriamente ditas, trata-se em particular de evocações imprecisas de arquétipos e de situações rituais relacionadas justamente com os antigos cultos. Podemos se quisermos referir-nos à subconsciência coletiva considerada como receptáculo de imagens já vividas, capazes de se atualizarem de novo, de ser revitalizadas no plano subtil, às quais se misturam, contudo, toda a espécie de resíduos do subconsciente individual, pois devemos lembrar-nos igualmente que, em princípio, os sujeitos destas experiências

---

[1] Conta-se, por exemplo, que o asceta Milarepa tinha o poder de projetar o seu corpo subtil para presidir, na sua qualidade de mestre yogi, as assembleias de seres invisíveis realizadas nos locais sagrados: isto fazia parte de uma prática geral denominada *phowa* (cfr. *Vie de Milarepa,* trad. do lama Kazi Dawa Sampud, ed. fr., Paris, 1955, pág. 68).
[2] Cfr. M. MURRAY, *The god and the witches,* Sampson Low, 1933 .
[3] Cfr. G. BATTRAY TAYLOR, *Sex in History,* tr. it., Milão, 1957, pág. 117 e ss., 298.

pertenciam ao povo, e não tinham nem uma preparação, nem uma tradição regulares, comparáveis à dos Mistérios antigos. Temos além disso de ter em linha de conta o fato duma deformação ou degradação particular devido à presença duma tradição diferente estigmatizante, como sucedia com a tradição cristã, que a tudo quanto era sexo atribuía um caráter pecaminoso. Nestas circunstâncias, e num regime de evocações confusas e desordenadas, podem bem surgir nas manifestações formas «antinômicas» e «diabólicas». O demonismo não se refere, freqüentemente, senão à maneira particular e distorcida como se apresentam motivos e figuras dum culto precedente, no âmbito dum outro culto que o segundo veio substituir. Deparamos com numerosos casos na história das religiões. Quando, no mecanismo do subconsciente se revitalizaram resíduos psíquicos deste gênero, sucede que tomem facilmente como apoio imagens contrárias, demoníacas, até mesmo satânicas ([4]). Podemos, pois, pensar que aquele que tentava experiências como as do Sabbat, raramente se apercebia do seu conteúdo real, não o vivendo senão indiretamente, através da fantasmagoria, da sarabanda, do modo de fornecer de boa-fé confissões conformes ao cenário diabólico que os inquisidores já tinham montado.

Diremos, finalmente, algumas palavras a propósito do elemento animal que figura nestas fantasmagorias. Deveremos recordar aqui os efeitos eventuais duma agitação das camadas mais profundas, pré-pessoais do ser, onde se encontram também as possibilidades latentes e as co-possibilidades animais excluídas pelo processo evolutivo que formou a figura humana típica. Estas possibilidades que tomam também uma parte importante no totemismo dos povos primitivos, podem ser ativadas e arrastadas no processo evocatório e produzir por projeção (quase como através da sua «assinatura») imagens humano--animais ou deformações animalescas da figura humana, correspondendo, em geral, àquilo que no processo global desperta de mais degradado e informe (como antiforme). Porém este processo é igual sob todos os outros aspectos ao desenfreamento dionisíaco e aos antigos ritos de iniciação erótico-orgíaca. S. de Guaita, na base de informações de autores — como Buguet, N. Remígius, Bodin, Del Rio, Binsfeldins, Dom Calmet, etc. — que, no decorrer dos séculos passados, se ocuparam deste assunto ([5]), reconstruiu a estrutura principal das experiências do Sabbat nos seguintes termos: No encontro diabólico a «rainha do Sabbat» aparecia como uma jovem nua de particular beleza montando um carneiro negro (diz-nos Pierre de Lancre: *«Toutes celles que nous avons vues qualifiées du tiltre de Roynes estaient douces de quelque boanté plus singulieres que les aultres».* O bode iniciava a virgem por meio duma série de sacramentos (encontramos o equivalente desta cerimônia na consagração tântrica das mulheres por meio do *nyâsa)* sendo ungida e depois violada sobre o altar. Seguia-se uma orgia geral,

[4] Para uma perspectiva da génese do satanismo em geral, cfr. J. EVOLA, *Eros e Magia,* Milão, 1969.
[5] S. de GUAITA, *Le Temple de Satan,* cit., v. I, págs. 154 e ss. A bibliografia dos textos utilizados por este autor encontram-se nas págs. 156-157.

pandêmica, em que o modo antinômico da manifestação em que se verificava um *eros* elementar, isto é, um *eros* no estado livre, e destituído de qualquer forma, se dramatizava por vezes através de relações adúlteras, incestuosas, ou contra a natureza — à parte a experiência duma posse carnal, polimorfa e simultânea vivida pela nova sacerdotisa. Sobre o seu corpo estendido, como que sobre um altar palpitante, o bode transformado em figura humana, ou semi-humana, oficia, oferecendo trigo ao «Espírito da Terra», princípio de toda a fecundidade, libertando por vezes pássaros, como rito simbólico duma libertação para os assistentes (evocação do «demônio da liberdade» — e recordamos que um dos nomes dados a Dionísio, em Roma, era também *Liber).* Amassava-se uma bola para se proceder a uma *«confarraetio»,* isto *é,* a uma comunhão por meio da ingestão de parcelas distribuídas aos assistentes. Pensa-se que no fim da cerimônia a rainha do Sabbat se levantava, e, vítima triunfante, gritava uma fórmula como a seguinte: «Raio de Deus, ataca se ousas»; num rito do mesmo gênero, de base sexual, cuja existência na Slavónia está confirmada até ao século XII, a fórmula empregada teria sido: «Alegremo-nos hoje, porque Cristo foi vencido ([6]).» Um elemento a seu modo objetivo teria sido constituído pelo fato de que aquele que participava nesta iniciação orgíaca teria obtido a revelação de segredos e processos, como os da composição de filtros, venenos ou elixires. Parece estar suficientemente confirmada a posse de semelhantes dons ([7]). Segundo os dados recolhidos, em certas formas de Sabbat invocava-se Diana e com ela Lucifer, transposição evidente, «invertida» do deus masculino luminoso ([8]). Sabe-se que na área germânica Vrowe Holda constituía uma figura central; possuía os traços ambivalentes, suaves e terríveis de distribuidora de graças e destruidora, que já foi por nós analisada no arquétipo feminino; aqui o monte de Sabbat e da noite de Walpurgis confundia-se com aquele que Vénus teria elegido para seu domicílio, o qual, segundo as perspectivas cristãs, se teria transformado num local demoníaco e de pecado. No caso dos ritos reais, é significativo o fato de serem freqüentemente celebrados próximo das ruínas de templos pagãos e de destroços antigos (por exemplo o cume do Puy-de-Dôme, no Auvergue, onde se encontravam os restos de um templo de Ermete), de dolmens e de outros monumentos megalíticos.

Observou-se com freqüência que no cenário fantasmagórico do Sabbat reaparece, com a figura do bode, o *hircus sacer,* animal simbólico sagrado, identificado pelos gregos ora a Pã, ora ao próprio Dionísio, pelo qual as jovens se deixavam possuir num dos cultos da Antiguidade egípcia, no sentido duma hierogamia. A mulher nua,

---

[6] Cfr. R. TAYLOR, *op. cit.,* págs. 298-299.

[7] Até entre os primitîvos se encontram tradições acerca dos poderes transmitidos a certas mulheres depois da sua união com entidades não humanas. Cfr., por exemplo, B. MALINOWSKY *The sexual life of savages,* Londres, 1929, pág. 40. Pode também recordar-se o poder taumatúrgico atribuído às orgias culturais; relativamente a este assunto, sabemos que, quando no século in a. C. os Romanos conquistaram a Sicília, consagraram dois templos a Venere Ericina, a que se dedicavam taîs ritos.

adorada como deusa viva, é uma variante dum antigo tema mediterrânico; recordamos já, por exemplo, que na área egeia, o culto da deusa se confundia freqüentemente com o da sua sacerdotisa, e mencionamos também o fato de subsistirem resíduos análogos nas cerimônias orgíacas secretas de certas seitas eslavas. Tinham sido atribuídas aos Gnósticos, embora tendenciosamente, certas estruturas rituais semelhantes à do Sabbat; assim, Marco, o Gnóstico, teria desflorado jovens excitadas que fazia subir desnudadas ao altar, consagrando-as por este meio e tornando-as profetisas. Se este fato tiver correspondido à verdade, tratar-se-á evidentemente da técnica de iniciação sexual que já analisamos, mencionando também o fator específico constituído pelo desfloramento. Através do testemunho de Plínio ([9]) sabe-se também que se realizaram, na Antiguidade, Sabbats noturnos sobre o monte Atlante: danças desenfreadas e desencadeamento orgíaco das forças elementares do homem com a presença ou a manifestação de antigas divindades da natureza. Devemos pois pensar que a base do Sabbat foi constituída por uma reativação destas estruturas rituais, baseadas numa obscura libertação de energias no plano subtil: no qual podem efetivamente atuar formas de arquétipos e verificar-se formas de êxtases raramente realizadas no domínio da consciência em estado de vigília. Veremos, de resto, suficientemente confirmada a idéia de que mesmo no caso de ritos praticados com pessoas humanas reais, com atos materiais e acessórios físicos, a condição necessária para que esses ritos tenham qualquer eficácia, é que a consciência se desloque exatamente para o plano subtil.

Aludimos já às causas técnicas da «diabolização» da experiência, e ao papel que nela pode ter desempenhado um fator específico, isto é, a inibição e a condenação teológica da sexualidade próprias ao cristianismo. Em princípio devemos, contudo, considerar também a possibilidade dum emprego *instrumental* consciente de tudo quanto apresente a característica dum substrato demoníaco e informe, refreado pelas formas duma religião determinada: utilização esta que está ligada ao objetivo de uma transcendência particular destas formas e duma participação potencial no incondicionado. Poderíamos dizer, de um modo talvez mais claro, que apresentando-se a forma nestes casos como uma limitação, aquilo que se encontra *abaixo* da forma será perigosamente mobilizado como meio *contra* ela para atingir o que está *acima* (a esta forma correspondem, sobretudo nas religiões teístas, figuras divinas determinadas, dogmas, preceitos positivos, interdições, etc.). Em casos anômalos em que se fica, apesar de tudo, na corrente psíquica da tradição correspondente, uma técnica como esta pode apresentar efetivamente traços de uma contra-religião, de uma religião invertida, ou de «satanismo».

Neste contexto convém pôr em evidência um pormenor interessante. Segundo a

---

[8] COLLUM, *in* «Eranus Jahrbücher», 1938, págs. 257 e ss. *(apud,* PRZYLUSKI, *op. cit.,* pág. 167).
[9] *Nat. Hist.,* V, 1.

descrição do Sabbat, o crisma da fé satânica dos participantes teria sido um beijo obsceno *(l'osculum sub cauda)* dado ao deus do rito, à sua imagem, ou àquele que o representava como oficiante. Contudo, em certos testemunhos, declarava-se claramente que não era exigido qualquer rito deste gênero. Seja como for, poderá tratar-se duma versão deformada de modo incrível e obsceno, dum fato totalmente diverso. O próprio De Lancre observa que o ato de que se tratava realmente dizia respeito a um segundo rosto negro que o ídolo ou o oficiante tinham atrás da cabeça, por vezes sob a forma de máscara presa à nuca, o que o fazia apresentar dois rostos, tal como a cabeça de Janus ([10]). É assaz transparente o simbolismo de tudo isto: se a face anterior e clara representava o Deus «exterior» e manifesto, a face posterior e negra era o símbolo da divindade abissal, informe e superior à forma; é a divindade a que se referem os Mistérios egípcios na fórmula do último segredo: «Osiris é um deus negro», encontrando-se também na primeira patrística grega alusões muito precisas a esta fórmula, influenciadas pela misteriosofia e pelo neoplatonismo, como, por exemplo, em Dionísio, o Aeropagita. Assim, em lugar dum rito obsceno de feitiçaria, poderia tratar-se duma profissão de fé ou duma «adoração» cujo objeto era justamente a divindade informe no quadro da técnica acima indicada, isto é, da utilização daquilo que é inferior à forma para atingir aquilo que lhe é superior, «o deus negro», o *Deus Ignotus.* E contudo difícil saber em que medida é este o verdadeiro significado em várias cerimónias e cultos obscuros, entre os quais poderiam incluir-se igualmente as missas negras.

Embora as informações de que dispomos a propósito destas, e das suas celebrações efetivas, sejam raras e duvidosas, é-nos contudo suficientemente confirmada a técnica duma inversão «diabólica» do ritual católico. Abstraindo aqui o modo absolutamente blasfematório, grotesco e sacrílego próprio a descrições como o relato romanceado de Huysmans, o pouco que chega ao nosso conhecimento refere-se a operações de finalidade menos extática do que baixamente mágica: como, por exemplo, no caso da missa negra que Catarina de Médicis teria feito celebrar. De qualquer modo, reaparece na estrutura da cerimónia a dos ritos antigos do Mistério afrodisíaco e tudo quanto era vivido na fantasmagoria do Sabbat actuava, aqui, no plano da realidade. O centro do rito era efetivamente constituído por uma mulher nua estendida sobre o altar desempenhando o seu corpo essa função. A posição por vezes indicada — pernas afastadas de forma a mostrar o sexo — *os sacrum,* «la boca sacra», segundo a expressão dum texto hermético — era a mesma que se encontrava representada por várias antigas divindades femininas mediterrânicas. Parece-nos que o rito, à parte a celebração invertida da missa, se desenvolvia duma forma idêntica à que foi descrita para o Sabbat. O pormenor mais horrível, o sacrifício duma criança frente ao altar, conduz-nos para além da ideia duma contrafacção demoníaca do rito do sacrifício eucarístico da missa, ao tema dos sacrifícios e efusão de sangue com que

---

[10] P. de LANCLE, *Tableau de l'inconstance dos Mauvais Anges et* ***Dé****mons,* Paris, 1613, págs. 119 e ss.

a Deusa se deleitava em numerosas formas de culto antigo, mas podia também, por outro lado, tratar-se de uma técnica mágica, tendente a fornecer um corpo para a sua presença real num dado lugar.

Apresentamos, em seguida, um pormenor importante, relacionado não somente com este ponto particular, mas com a generalidade da questão: julgava-se ser absolutamente necessário que o rito fosse praticado por um padre regularmente ordenado. Com efeito, segundo a doutrina católica, e exceptuando aqueles que pretendem ter sido consagrados directamente pelo Senhor, somente o padre pode operar o mistério da transubstanciação das espécies, por meio dum poder objetivo que lhe podem impedir de exercer interditando-o, mas que, graças ao *character indelebilis* que lhe confere a ordenação não pode ser destruído ou revogado. Acontece, pois, que os ritos indicados não podem ter qualquer eficácia se não se acreditar que o oficiante dispõe desse poder de transubstanciação, capaz de evocar e ativar presenças reais nas espécies sensíveis, não somente nas coisas inanimadas (como a hóstia eucarística) como também nos seres humanos. Deveria verificar-se um «mistério» deste género, ou pensava-se que ele tinha acontecido na própria pessoa da mulher nua estendida no altar, de modo a provocar nela uma incarnação mágica momentânea do arquétipo, do poder da mulher transcendente da deusa. Tendo-se evocado esta força supra-sensível podia conceber-se também a sua utilização operacional. Devemos notar, todavia, que o emprego da técnica da contra--religião com a ativação de tudo quanto é informe e inferior e que é refreado por uma tradição histórica comporta um risco extremo, pois pressupõe nos oficiantes uma qualificação particular, excepcional, a fim de que o conjunto não se transforme num «satanismo» no sentido próprio, pejorativo e unicamente tenebroso da palavra. O perigo é menor nos casos em que certos ritos análogos de magia sexual, dentro do quadro duma tradição não antitética que lhes é própria, não se servem da técnica de inversão nem apresentam o carácter antinómico de que falámos, como sucede nos exemplos de que nos ocuparemos em breve.

Parece que a divindade que presidia às práticas de magia negra nos séculos XVII e XVIII era essencialmente feminina. Chamava-se Astaroth, nome cuja raiz é a mesma de Astarte, Ashtoreth, Attar, Ash-tur-tu, etc., o que faz supor que estivesse relacionado com Astarte-Ishtar (nas línguas semíticas *o th* — Astaroth — é a desinência do plural) e o seu sexo era também indeterminado ([11]). As missas negras eram então oficiadas por mulheres.

Resta-nos sublinhar, como última observação relativa ao Sabbat, que, mesmo empregando as mesmas técnicas, as experiências no plano subtil não se reduzem a simples orgias oníricas de fantasia erótica individual, mas implicam evocações e

---

[11] Cfr. H. T. RHODES, *Te Satanic Mass,* Londres, 1958, X, II.

contactos reais, que só com dificuldade serão possíveis para o homem moderno. Já não existe o clima psíquico necessário, e um processo crescente de materialização encerrou o indivíduo em si próprio, na sua simples subjetividade. Exceptuando casos verdadeiramente excepcionais, o único plano de experiências possíveis para além dos processos psíquicos normais é tal que, em princípio, se podem aplicar interpretações banais de género das de Jung ou entram então no campo a que se dá agora o nome de «psicodélico» e se relaciona com o uso profano e desordenado de algumas drogas.

50. — A doutrina do andrógino no misticismo cristão

Vimos que, na opinião de Scoto Eriugena, a doutrina do andrógino tinha aparecido nos próprios quadros da teologia cristã. O mesmo tema aparece também, e sem que se verifique qualquer relação visível com Scota, partindo, ao contrário, sobretudo de Jacob Boehme num outro grupo pouco conhecido de místicos e de exegetas, os quais, mantendo-se essencialmente na órbita do cristianismo, procuraram apresentar também a diferenciação dos sexos como uma consequência da queda do homem primordial, criado no início por Deus à sua imagem, macho e fêmea, isto é, andrógino.

Já foi por nós mencionado que a exegese cabalística se tinha dedicado a interpretar o mito bíblico neste sentido, e, em particular, que Leão, o judeu, tinha explicitamente tentado homologar o mito bíblico ao do «Banquete» de Platão. Os autores cristãos que acabamos de citar, a começar por Boehme, viram-se constrangidos, ao tentar desenvolver idéias análogas, mesmo sem se referirem a Platão e baseando-se exclusivamente na Bíblia, a fazer especulações sofísticas e forçadas para dar uma certa unidade a motivos heterogéneos que no mito bíblico se encontram, visivelmente, no estado de mistura sincretista. Ao contrário do que diz Platão, na Gênese fala-se, com efeito, primeiro do ser original criado andrógino, depois da aparição dos sexos, não como resultado duma falta, mas duma iniciativa de Jeová, o qual, apercebendo-se dum defeito da sua anterior criação dos sete dias, e pensando que não convinha que Adão estivesse só separou e formou Eva do seu corpo. Existindo, pois, os sexos, fala-se em seguida do pecado de Adão, ao qual não pode dar-se, como já tivemos ocasião de afirmar, uma interpretação sexual, pois o preceito de que deverá multiplicar-se e formar com a mulher uma só carne, vem na *Génese* antes do relato da desobediência e da queda de Adão.

A teoria do andrógino exerceu, contudo, uma tal atração sobre vários místicos que os fez não se preocuparem com estas manifestas discordâncias objetivas, e procurarem fazer com que esta teoria fosse igualmente válida no quadro bíblico. Jacob Boehme, que está na origem desta corrente mais tardia, conhecia não somente a especulação hermética, como tinha tirado do hermetismo alquímico grande parte da sua terminologia simbólica (assim, considerou o Enxofre, Mercúrio, Nítrio, Água, Fogo,

Sal, etc. os símbolos de potências cósmico-espirituais). Esta é a razão pela qual será verossímil pensar que foi buscar o tema do andrógino não à teologia hebraica, secreta da Cabala, mas sim ao hermetismo que sob a forma do *Rebis* empregava este tema graças a uma tradição independente derivada dos meios misteriosóficos e gnosticos ([12]).

É o seguinte o enquadramento boehmiano do mito bíblico. Na sua origem, o ser devia ter sido, pois, criado andrógino, reunindo em si os princípios masculino e feminino (a que Boehme chamou também o Colorido do Fogo e o Colorido da Luz). O sono de Adão não foi o estado em que foi mergulhado quando Deus quis tirar a Eva do seu corpo, esse sono é apresentado como o símbolo duma primeira queda; para Boehme isso faz alusão ao estado em que se encontrava Adão quando, abusando da sua liberdade, se separou do mundo divino e se «imaginou» no da natureza, tornando-se terrestre e degradando-se. Certos continuadores de Boehme associaram este sono quer à vertigem de que Adão se sente possuído ao ver o acasalamento dos animais, quer ao seu desejo de os imitar. A aparição dos sexos teria sido uma conseqüência desta queda original. Teria sido, contudo, também um remédio divino, como se Deus, ao ver o estado de privação e de desejo em que, a partir desse momento, se encontrou o ser decaído, lhe tivesse dado Eva por mulher para evitar conseqüências piores ([13]). Leão, o Hebreu, tinha-nos ensinado já que o objetivo original do homem não era a procriação mas a contemplação divina, a qual lhe tinha assegurado a imortalidade sem dever procriar. Foi quando o homem, por efeito da culpa, se tornou mortal que Deus o dotou com o poder de reproduzir-se dando-lhe Eva por companheira, a fim de que, de um modo ou de outro, o gênero humano não perecesse ([14]).

Voltando à teoria de Boehme, a história da maçã e da serpente (a verdadeira culpa segundo o texto ortodoxo) não se referiria senão a uma segunda queda, ou a uma segunda fase da queda. O nascimento de Eva é-nos relatado nos seguintes termos por J. J. Wirz, discípulo de Boehme: depois de ter visto os animais a acasalar-se Adão gerou Eva primeiro como uma imagem mágica (poderíamos dizer: como uma imagem de febre projetada pelo seu próprio desejo) à qual deu em seguida substância terrena; Deus interveio por fim para insuflar também nela um espírito divino e dar-lhe um ser verdadeiro e para que, seguidamente, os dois fizessem um só ([15]).

---

[12] E. BENZ, recolheu no seu livro *Der Mythus des Urmenschen* (Munique, 1955), os principais testemunhos dos autores e místicos cristãos que se ocuparam da questão do andrógino. As citações que se seguem são tiradas dos textos reproduzidos nesta obra.
[13] Cfr. BENZ, *op. cit.,* págs. 50-65.
[14] *Dialoghi d'Amore,* cit., págs. 432 e ss.
[15] J. J. Wirz, *Zeugnisse und Eroffnungen des Geistes,* Barmen, 1863, v. I, págs. 215-216 (Benz, 240-241).

Encontra-se nestas especulações uma dicotomia característica do princípio feminino, relacionada com a doutrina de Sofia, a Virgem divina. O ser indiviso das origens teria estado unido, interiormente, «num matrimônio sagrado e secreto», ao «corpo luminoso de Sofia, a virgem celeste»; unido a ela, podia comunicar com Deus e fazer todos os milagres ([16]). G. Gichtel fala de Sofia como da «luz da alma de fogo» no ser original ao considerá-la como «o *Fiat* com o qual Deus criou tudo» ([17]), isto é, como o «poder» de Deus, fazendo parecer quase que um equivalente de Çakti: também ela é assimilada à «Árvore da Vida» e denominada «Água da Vida» (M. Hahn) — deparamos, assim, de novo, com a convergência dos diferentes símbolos tradicionais do feminino, que já tínhamos notado anteriormente ([18]). Sofia é concebida, finalmente, também como a «Sapiência Celeste». Boehme e Gichtel dão-nos também uma versão complementar da queda, afirmando: o ser primordial quis, tal como Lucifer, dominar a Virgem que então se afastou dele de tal modo que não lhe restou senão o princípio do fogo privado de luz, árido e sequioso. Por outros autores (como Gottfried Arnold) é o próprio desejo físico que faz com que o ser original perca esta «esposa oculta» ([19]). Apesar de tudo e mesmo decaído o homem deseja, secretamente, ao amar as mulheres, essa Virgem; é dela que tem fome, mesmo quando pensa satisfazer-se com o prazer carnal terrestre. A «débil» mulher terrestre não é senão um sucedâneo, sendo ilusória a integração que parece prometer. Boehme considera o obstáculo bíblico do Eden contendo a Arvore da Vida, um símbolo da impossibilidade de atingir o objetivo através da união dos sexos terrestres; é como que tocar num fruto que um jardineiro arranca subitamente da mão do homem, justamente porque o homem confunde Sofia com Eva, e a Virgem com a *matrix Veneris* que o seduz com um falso desejo ([20]). Wirz ([21]) concebe o fogo da espada do anjo à guarda de quem está o Eden, como aquele que deve destruir até às raízes o princípio animal do desejo naqueles que aspiram verdadeiramente à reintegração da imagem divina. Daqui passamos à mariologia e vemos na Maria Cristã a mulher através da qual se verifica não somente o nascimento do Filho, mas também o renascimento da alma.

Verificamos, assim, que mesmo nesta corrente que procura basear-se no mito bíblico hebraico, avalizado pelo cristianismo, a doutrina do andrógino é indicada como constituindo a chave do mistério da atração entre os sexos. Franz von Baader faz uma afirmação decisiva ao dizer: «Somente esta teoria que apresenta o pecado como uma desintegração do homem, a redenção e a renascença como a sua integração, se

---

[16] Cfr. BENZ, págs. 73 e ss.

[17] J. G. GICHTEL, *Theosophia practica,* Leyden, 1722, III, 2-4; VI, 29-31.

[18] Cfr. BENZ, págs. 200-202, Hahn escreve (pág. 202): «Se Adão tivesse possuído espiritualmente, magîcamente a sua esposa, a Árvore da Vida, nele e por ele teriam nascido os frutos da vida.»

[19] Cfr. BENZ, *págs. 126, 127, 129.*

[20] BOEHME, *Von den drei Prinzipen des gottlichen Wesens, XIII, 40.*

[21] Cfr. BENZ, *pág. 242.*

elevará vitoriosa sobre todas as suas adversárias ([22]).» Em princípio, a doutrina de Sofia acabou, contudo, por conduzir ao dualismo dum ascetismo puritano: aquele que quiser chegar de novo a Sofia terá de renunciar a Eva, a mulher terrestre. Uma exclui a outra. Sofia identifica-se, por vezes, confusamente, a Maria, por vezes ao próprio Cristo (que segundo Scoto e outros autores teria restabelecido em si a unidade dos dois sexos); não somente o homem mas também a mulher a deseja, como se fosse ela, Sofia, a personificar a Unidade. O conjunto converge, pois, para o plano do simples misticismo religioso, e não saberíamos dizer se estas especulações deram pelo menos origem ao regime das evocações. O mesmo terá provavelmente sucedido com Gichtel (que é talvez o representante desta corrente mais próximo do esoterismo — encontramos nele, entre outras, uma doutrina dos centros secretos do corpo, idêntica às teorias yoguicas e tântricas) ([23]). Escrevia este autor: «Temos um corpo sideral contido naquele que é composto pelos elementos, o qual é também espiritual e tem fome de Sofia, e que com esta sua fome permanente a seduz ([24]).» De um modo geral, nesta corrente não se encontra, contudo, nada que se relacione com uma utilização iniciática, concreta do sexo. Chega-se, quando muito, a uma justificação idealizante do matrimônio, em lugar da sua negação ascética.

Esta justificação encontra-se sobretudo em Franz von Baader, um dos representantes mais tardios desta corrente, que escreve: «A finalidade do matrimônio como sacramento é a restauração recíproca da imagem celeste ou angélica tal como deveria existir no homem, e tal como seria justamente aquele que, interiormente (espiritualmente) deixasse de ser um macho, assim como a mulher deveria deixar de ser um animal feminino, pois somente deste modo teriam os dois completado em si a ideia de humanidade ([25]).» «Só assim» — acrescenta Baader ([26]) — «podemos compreender o elemento sacramental desta união (o matrimônio) pois só uma tal finalidade transporta para lá do tempo, até ao ser eternamente verdadeiro, enquanto que o que é simplesmente terrestre e temporal, não saberia, como tal, revestir-se do carácter dum sacramento, nem tem dele necessidade.» Assim, «o significado superior do amor sexual, que não deve ser identificado ao instinto de reprodução, é o de ajudar tanto o homem, como a mulher, a integrar-se interiormente (na alma e no espírito) na imagem humana completa, isto é, na imagem divina original» ([27]). Esta imagem andrógina, tornada incorporal após a queda, deve encarnar-se, fixar-se e estabilizar-se nos amantes de modo que «os dois se não reproduzam unicamente num terceiro ser, a criança, mantendo-se contudo iguais a si próprios, tais como eram

---

[22] F. von BAADER, *Gesamm. Werke, v. III, pág. 306.*
[23] Sobre esta doutrina de GICHTEL, cfr. *Introd. alia Magia, cit., v. II, págs 16* e ss.
[24] *Theosophia practica, v. 31.*
[25] *Gesamm. Werke, v. II, pág. 315.*
[26] *Ibid., v. III, pág. 306.*
[27] *Ibid., pág. 309.*

(não regenerados) mas que ambos renasçam interiormente como filho de Deus» ([28]).

À parte este esquema abstrato, Baader não concebe, nem mesmo em teoria, uma verdadeira via iniciática do sexo, pois o dualismo cristão e um misticismo assexual apoderaram-se dele. Assim, vemo-lo, por exemplo, enunciar a curiosa e até ridícula teoria segundo a qual o simples abraço dos amantes, comportando exclusivamente a região do peito, se deveria opor à verdadeira união sexual, «a qual considerada separadamente, de modo abstrato, tão-pouco seria um ato de união e de amor (esponsais) que exprimiria, ao contrário, um maior reforçamento recíproco do egoísmo (do não-amor) que não termina numa união, mas sim na indiferença, pela separação dos dois pólos desespiritualizados e, exatamente, por uma queda abissal de um no outro (*Wechselseitiges Ineinander-zu-Grunde-Gehen)* e igualmente por um torpor irmão da morte : ato animal que, somente mediante o abraço, isto é, através do amor, é exorcizado» ([29]). Baader relaciona esta oposição com a antítese que existiria entre a doutrina cristã e mística do andrógino e a teoria «pagã» a qual, na sua opinião, se referia talvez ao hermafrodita: «Nas relações sexuais consideradas separadamente, isto é, sem o exorcismo do amor — do amor religioso, princípio único de toda a associação livre que enaltece o vínculo imposto pela paixão, até a uma união livre — não se manifesta de modo algum aquilo que julgaram os pensadores e os filósofos da natureza do paganismo, ou seja, um impulso para regressar ao andrógino bem como à integração da natureza humana no homem e mulher, mas, ao contrário, fisicamente e psiquicamente, no mesmo impulso orgíaco, sem amor, egoísta, do homem e da mulher de avivar em si esse duplo ardor hermafrodita, e de arrancar um ao outro o necessário para este enlace, de tal modo que na cópula sem amor o maior egoísmo do homem ou da mulher consiste em procurar a própria satisfação, servindo a mulher de instrumento ao homem e vice-versa: deste modo, a satisfação do instinto sexual obtém-se desprezando a personalidade e odiando-a até ([30]).»

Aquele que estudou a doutrina do andrógino e a metafísica do sexo nas suas fontes autênticas, reconhece facilmente as confusões e unilateralidades próprias aos pontos de vista de Baader, que, tal como os outros autores que citamos, embora tivesse pressentido o móbil mais profundo da atração sexual, acabou, contudo, num vago misticismo, ressentindo-se sempre da aversão congênita do cristianismo pela experiência do sexo. Tal como sucede com vários teóricos do amor, Baader parece não compreender bem os valores efetivos desta experiência. As formas através das quais se reduz ao egoísmo sexual recíproco e ávido dos amantes, são as mais grosseiras até no simples amor profano. Vimos já que na experiência orgíaca, assim como em qualquer experiência intensa de união sexual, o fator destruidor e

[28] *Ibid., pág. 308.*
[29] *Ibid.,* pág. 236, V. VII.

autodestruidor — que comporta uma ruptura da divisória individual e é, portanto, existencialmente, o oposto do egoísmo, da *Selbstsucht — é,* ao contrário, fundamental, e o leitor conhece já o sentido profundo do «ódio» a que Baader se refere. O que poderemos aceitar neste autor (como em Boehme) é o mito segundo o qual quando o ser primordial se separou do Pai, a «qualidade ígnea» teria revestido um falso ser como o Eu da masculinidade, e que esta forma é extrínseca e degenerativa, devendo ser ultrapassada, morta, desaparecida. Na prática, nada se nos diz, porém, acerca da forma de amor capaz de restaurar a Unidade como que através dum Mistério ([31]). O quadro geral não parece diferir muito, nestes autores da ortodoxia que incita os crentes a reprimir o mais que lhes for possível a sexualidade, entendida como animalidade, devendo os esposos nos «matrimônios castos» amar-se sobretudo em Deus e esquecer assim as características sexuais. N. Berdiaeff, o representante mais recente desta corrente cristianizante, consegue mesmo, e segundo a mentalidade russa, deslocar o problema para o plano escatológico, relegando o homem «para a sexualidade transfigurada» e «para a revelação da androgeneidade celeste» numa futura época do mundo ([32]).

Para concluir poderemos dizer que no seu conjunto esta especulação nada acrescenta à formação platônica deste tema: muito pelo contrário, as referências ao cristianismo e ao mito bíblico confuso impediram, logo no início, a possibilidade de deduzir do tema os princípios duma metafísica efetiva do sexo, isto é, duma doutrina apta a fundar, não somente um regime de hierogamias, mas também as práticas a que nos iremos referir no próximo capítulo, que se baseiam em fenômenos de transcendência que o amor sexual concreto, e não o amor místico, pode provocar. A verdade é que a doutrina do andrógino representa no cristianismo como que um grão estranho lançado num terreno que lhe não era propício e onde não podia frutificar. Os pontos de vista que acabamos de resumir podem, quando muito, servir àquele que não procura Sofia através de Eva, mas que tende a evocá-la e a unir-se a ela no plano místico com o auxílio de formas a que o conceito do arquétipo feminino, ou «mulher de Deus», deu origem, num certo cristianismo que se ressente de influências gnosticas. A propósito: seria interessante retraçar a origem da crença dos Mormons segundo a qual um homem poderia, depois da sua morte, atingir o supremo grau de beatitude, o sétimo, e tornar-se um ser divino se não tivesse desposado uma mulher.

---

[30] *Ibid.,* V. VIII, págs. 301-302.

[31] Como única sugestão utilizável também na prática, poder-se-ia talvez indicar a identificação boémia do masculino ao princípio do «fogo», do feminino ao princípio da «luz», a ideia de que «a cor do fogo deseja ardentemente no seu corpo a da luz», para apresentar como sentido de um amor ou de um ato sexual mágico «andrógino», uma «ignição» da luz e uma iluminação (libertação) do fogo. Com efeito: «a cor de Vénus e de Marte: a união do fogo e da luz (referindo-se uma ao homem, a outra à mulher) é considerada como «a via mais breve e rápida» e como a essência do processo de transformação da natureza humana, cfr. também C. A. MUSES, *Illumination on J. Boehme,* Nova Iorque, 1951, págs. 149-150.

[32] N. BERDIAEFF, *Der Sinn des Schaffens,* Tubingen, 1927, págs. 211-213, (Benz, págs. 219-292).

CAPÍTULO VI

O SEXO NO DOMÍNIO DAS INICIAÇÕES E DA MAGIA

51. — As transmutações e o preceito da castidade

Faremos, agora, algumas breves considerações sobre a quarta solução para o problema da sexualidade, indicada no início do capítulo precedente, isto é, sobre a da transmutação ascética da força do sexo relativamente às realizações de ordem sobrenatural.

Na grande maioria das tradições quer ascéticas, quer iniciáticas, é possível encontrar-se o preceito da castidade, da abstenção do uso da mulher. Este preceito não é, geralmente, compreendido, por se lhe atribuir um sentido moralista. Pensa-se que é necessário excluir ou destruir a força do sexo («fazerem-se eunucos para o Reino dos Céus» como diz Matthieu); o que está errado. A força do sexo está na própria raiz do indivíduo vivo e ilude-se aquele que crê poder realmente suprimi-la. Pode-se, quando muito, reprimi-lo nas suas manifestações mais diretas, o que não serviria senão para alimentar estes fenômenos duma existência nevropática e dividida, sobre os quais a psicanálise moderna fez incidir já demasiada atenção. A alternativa que se põe perante a força do sexo é, ao contrário, a seguinte: afirmá-la ou transformá-la. E quando não se consegue operar a transmutação do ponto de vista espiritual, deve-se desaconselhar a repressão, que poderá conduzir a contrastes interiores paralisantes, à dissipação de energias e a perigosas transposições. A mística cristã de fundo emotivo mostra-nos exemplos suficientes no que se refere a este problema.

A segunda possibilidade, isto é, a transmutação, é aquela a que, efetivamente se refere o preceito ascético ou iniciático da castidade e da continência. Não se trata aqui de excluir a energia do sexo, mas de renunciar ao seu uso e à sua dissipação nas relações físicas comuns e procriadoras com indivíduos do outro sexo. Conserva-se o seu potencial, que é, contudo, destacado do plano «dual» e aplicado a um plano diferente.

Consideramos já, anteriormente, e por repetidas vezes, aquilo que o *eros* pode proporcionar nas relações entre homem e mulher, mesmo no plano «dual», para lá da simples sensualidade concupiscente a este respeito (referir-nos-emos, em breve, a ensinamentos ulteriores e mais precisos). O «mistério da transmutação» refere-se, no entanto, a uma outra linha de possibilidades, de técnicas e de processos interiores. Deverá, assim, fazer-se uma idéia clara do que se trata, para evitar possíveis equívocos que as idéias difundidas atualmente pelos psicanalistas podem fazer surgir.

Em primeiro lugar, quando se fala do sexo nas doutrinas esotéricas, faz alusão à manifestação duma força muito mais profunda e elementar do que aquela que no freudismo toma o nome de *libido* e de *Lustprinzip;* essa força tem um valor metafísico potencial como foi suficientemente explicado ao considerarmos o mito do andrógino.

O segundo ponto, não menos importante, é de que a transmutação da alta ascese não deve ser confundida com as deslocações e as sublimações de que se ocupa a psicanálise nem com as técnicas através das quais procura resolver os problemas pessoais do sexo. Não se trata aqui duma transmutação verdadeira que atinge a raiz: trata-se, ao contrário, duma fenomenologia periférica à margem da vida comum e profana, tendo sobretudo em vista situações patológicas sem qualquer interesse para nós. Quando se aplicam técnicas conscientes do tipo das do yoga para que a transformação se produza, deverá existir no espírito de quem as aplica um ponto de referência verdadeiramente transcendente e capaz de absorver a totalidade do seu ser, como é precisamente o caso que se dá na alta ascese e não nos sujeitos psicanalíticos. Esta condição é extremamente natural pois se reconhecermos o sentido mais profundo, metafísico do *eros,* compreenderemos facilmente que só no caso supracitado não terá conseqüências o desvio ou a revulsão da sexualidade do seu objetivo mais imediato, porque se terá verificado justamente em função deste sentido profundo. A transformação da força que se manifesta geralmente no sexo dar-se-á naturalmente, sem intervenções violentas e específicas quando todo o espírito se concentrou, de fato, em algo de superior. É o que se passa com os santos, ascetas e místicos de alto grau, que, depois dum período inicial de autodomínio não precisam mais de combater a «carne» e as suas «tentações»; esta espécie de coisas deixa simplesmente de ter interesse para eles; não sentem necessidade da mulher, porque a integração do ser se fez neles por outra via mais direta e menos perigosa. O sinal mais seguro desta realização não é uma aversão puritana pelo sexo, mas sim a indiferença e a calma sentidas perante ele.

A este nível, não se trata, contudo, de nenhum dos problemas que ocupam a psicanálise: o objetivo não é o de «curar» um nevropata sexual lutando contra os seus complexos, que podem tomar a forma duma verdadeira doença ou então uma forma mais velada e difusa, a do homem comum inibido ou frustrado devido ao ambiente social e a circunstâncias particulares da sua existência pessoal. A finalidade é, ao contrário, o superamento da própria condição humana, através duma regeneração real e duma transformação do estatuto ontológico. A força do sexo, transformada, deverá conduzir a este fim. Somente neste contexto se justifica o preceito ascético, yoguico ou iniciático da castidade em termos técnicos e não «morais». A misteriosofia falou-nos duma corrente única de fluxo duplo simbolizada pelo Grande Jordão e pelo Oceano que no seu correr descendente deu origem a gerações de homens, e na corrente ascendente deu, ao contrário, origem à geração

dos deuses [1]. Este ensinamento indica, de modo evidente, a dupla possibilidade compreendida na força do sexo segundo a sua polarização. É essa a base do regime, ou mistério da transmutação, a que se refere a imagem duma carta dos «Tarots» do séc. XIV que tem por título «A Temperança». Essa carta representa uma mulher alada que transvasa um líquido dum recipiente de prata para um recipiente de ouro, sem derramar uma única gota, enquanto que a seu lado brotam flores do solo como que a simbolizar o crescimento interior para o alto [2].

A expressão «corrente para o alto» *urdhvaretas* reaparece de resto, na terminologia técnica do yoga, de que nos ocuparemos mais adiante. De momento, convém ainda distinguir entre o objetivo mais elevado que acabamos de indicar, e outros objetivos mais contingentes que se confundem, por vezes, com o primeiro em muitas exposições do próprio ensinamento hindu, quando menciona o voto de *brahmacârya* concebido justamente como o voto da continência sexual. O fato de o abuso da sexualidade poder causar uma prostração nervosa e repercutir-se desfavoravelmente sobre as faculdades mentais, a inteligência, e o caráter, é deveras banal e bem conhecido, só podendo ter interesse para a higiene psíquica pessoal do homem comum na sua vida corrente. Mas até nesta vida, aquilo que a experiência sexual eventualmente significará para muitas pessoas pode levá-las a atribuir muito pouca importância a conseqüências deste tipo, como foi por nós verificado ao pormos em evidência os valores transcendentais que o *eros* apresenta mesmo no domínio profano (§ 18). A parte os abusos, o eventual efeito deprimente do exercício da sexualidade depende em grande parte — como também já vimos (§ 26) — do regime do ato sexual. Veremos, finalmente, que o problema mais específico relativo a gastar energia vital ou nervosa, ou a poupá-la limitando a vida sexual, apresenta um interesse mínimo do ponto de vista espiritual, se não se tiver em vista uma utilização verdadeiramente superior para esta energia.

Com a teoria do *ojas* e do *ojas-çakti* aproximar-nos-emos já dum plano mais adequado. É o que nos aponta um autor moderno, como Sivananda Sarasvati, apesar das freqüentes interferências de preceitos de higiene e de moral nas suas considerações. «O sêmen — dirá ele [3] — é uma energia dinâmica que é necessário converter em energia espiritual *(ojas)* e acrescenta: «Aquele que procura a realização divina com verdadeiro ardor deve observar uma castidade rigorosa.» Deveremos, neste ponto, estabelecer uma distinção. Por outro lado, aquilo que diz Sivananda refere-se a uma força que nasce de toda a espécie de autodomínio, de toda a inibição ativa. Intervém aqui a lei de que já falamos ao considerar, por exemplo, o poder de sedução mais subtil e eficaz que exerce o tipo «casto» de mulher. Não se trata, pois, somente de sexualidade. Sivananda reconhece, portanto,

---

[1] *Apud,* HIPÓLITO, *Philos., V, i, II.*
[2] O. WIRTH, *Le Tarot des Imagiers du Moyen Age, Paris, 1927, pág. 169.*
[3] *La pratique de la méditation, Paris, 1950, págs. 276-277, 100, 278.*

que «também a cólera e a força muscular se podem transformar em *ojas»* ([4]). Um antigo ensinamento esotérico diz que o domínio de todo o impulso de uma certa intensidade — mesmo dum impulso simplesmente físico — liberta uma energia mais elevada e mais subtil; o mesmo poderá suceder, também, para uma força como o impulso e o desejo sexual. A formação duma «aura magnética» especial numa «personalidade que inspira uma espécie de terror sagrado», assim como o poder de influenciar outrem através da palavra, do olhar, etc., são indicados, entre outros, como efeitos da acumulação de *ojas* por esta via. A mesma energia, o *ojas ou ojas-çakti* pode ser, todavia, utilizada também para a contemplação e para a realização espiritual ([5]).

Podemos acrescentar a este respeito que mesmo a castidade a que se submetem os guerreiros nas diversas tradições e, muitas vezes também, entre as populações selvagens, se relaciona em princípio a uma ordem de idéias semelhante. Não se trata apenas de economizar energias físicas, como de acumular uma força, em certa medida, sobrenatural, mágica, do mesmo sentido que o *ojas,* para a integração das forças naturais do combatente. Um conhecido episódio do *Mahâbhârata* demonstra este encadeamento de idéias.

A partir da noção geral do *ojas,* força subtil que pode ser produzida também pelo controle de impulsos elementares diferentes do sexo, deveremos distinguir presentemente o *vîrya,* que constitui na verdade, a virilidade espiritual da qual se diz que, perdê-la ou desperdiçá-la, conduz à morte, mantê-la e conservá-la, conduz à vida. O *vîrya* foi, como já dissemos, relacionado com o sêmen, a ponto de na terminologia técnica e mística dos textos hindus a palavra significar indiferentemente quer uma, quer a outra coisa. É neste contexto que se apresenta a idéia que já indicamos ao falar da «morte absorvente que vem através da mulher», isto é, de que numa perspectiva metafísica e ascética, nas cópulas animalescas e ávidas com a mulher, não é a simples energia vital ou nervosa que se desperdiça, mas antes o princípio «ser» do homem, a sua virilidade transcendente. Foi baseado neste fato que, ao estudarmos o assunto noutro capítulo, reconhecemos no asceta uma forma superior de virilidade. A doutrina específica da transmutação e do fluxo para o alto da força que no uso naturalístico do sexo corre em sentido contrário está, igualmente, de acordo com esta teoria: no domínio que iremos analisar aqui, este fato observa-se pela prática da castidade, e, seguidamente, pela modificação da polaridade desta força. Neste enquadramento poderá explicar-se o fato de o preceito de castidade não se encontrar somente na ascese, mas também no próprio domínio da magia operativa; Eliphas Levi diz, com razão, que para o «mago» nada é mais funesto que o desejo de voluptuosidade. Aparece aqui bem clara a finalidade puramente técnica, extra-moral do preceito de continência: a força obtida por

---

[4] *Ibid., pág. 278..*
[5] *Ibid.,*

inibição ativa e por transmutação da força do sexo sob a forma duma virilidade transcendente, pode igualmente ser empregada para fins «malévolos». O preceito da castidade pode ser idêntico e igualmente rigoroso, quer nas operações de «magia branca», quer nas de «magia negra», para empregarmos expressões bastante aproximativas e populares.

52. — Técnicas de transmutação endógena no Kundalini-yoga e no taoismo

Parecia impor-se também no domínio do yoga, tomado na verdadeira acepção da palavra, uma distinção análoga àquela que fizemos há pouco. Como é do conhecimento geral, e ao contrário daquilo que caracteriza a ascese em geral, ou mística, trata-se no Yoga autêntico de processos bem controlados, de técnicas atuando com um conhecimento preciso dos efeitos e do fim a atingir, e validadas por uma tradição e uma experiência seculares. Na sua essência, o Yoga é, contudo, uma doutrina secreta para a qual existe o princípio da transmissão direta; e embora recentemente muito se tenha escrito a seu respeito no Ocidente e numerosos textos clássicos tenham sido traduzidos, nem sempre se torna fácil orientarmo-nos a respeito de certos pontos fundamentais do seu ensino.

Por outro lado, o Yoga, tal como se adaptou no Tibet, parece ter considerado e ensinado uma transformação da força sexual no sentido geral do *ojas.* Temos razão para o pensar quando se fala do «calor místico» *(turno)* como de uma energia utilizável para produzir fenômenos extra-normais de ordem física e fisiológica ([6]). Do mesmo modo, quando se atribui a este calor o papel duma força que desperta a *Kundalinï,* não se ultrapassa a idéia dum coadjuvante, de algo que serve somente de meio, de instrumento. A este respeito será, contudo, útil referirmo-nos aos ensinamentos propriamente hindus, aos do *Kundalinî-yoga* tântrico, onde poderemos encontrar um enquadramento doutrinal mais claro para todo este conjunto.

No tantrismo o domínio do Yoga está separado do das práticas sexuais de que falaremos adiante: são duas vias, que embora sob certos aspectos conduzam ao mesmo fim, se dirigem contudo a homens diferentemente dotados e orientados quanto à sua natureza mais profunda. Segundo predomina naquele que aspira superar as condicionalidades humanas, o princípio *sattva,* isto é, o princípio luminoso do «ser», ou o princípio *rajas,* definido por um impulso expansivo da passionalidade, do transporte, do fogo (do ardor) aconselha-se quer a via do Yoga que exclui a mulher, quer a via das práticas que, ao contrário, a utilizam e nela se baseiam. Os dois tipos humanos são também chamados tipo espiritual («divino», *dîvya)* o tipo heróico *(vïrya),* respectivamente; ambos seguem a via «çivaica», distinguindo-se daquele que se limita a seguir o regime ritualista da religião tradicional.

---

[6] Cfr. W. Y. EVANS WENTZ, *Tibetan Yoga and secret doctrines,* Londres, 1935.

Quanto ao espírito do Yoga tântrico, poderá ser caracterizado da melhor maneira por esta expressão contida num texto : «Que necessidade tenho eu de uma mulher exterior? Tenho uma mulher em mim ([7]).» Alude-se aqui ao princípio feminino que se traz no mais profundo do nosso ser, o que corresponde à «nossa Diana» à «Eva» ou «Hebe oculta» de que fala também o hermetismo ocidental. Segundo o tantrismo, é a deusa presente no próprio organismo humano sob a forma duma força elementar a que se dá o nome de «aquela que está enrolada» (é este o sentido da palavra *Kundalinï).* O Yoga de que falamos aqui considera, pois, um processo puramente interior; a união do masculino com o feminino assim como a superação da díade efetua-se no corpo do yogui sem que este tenha de recorrer a um indivíduo do sexo oposto como encanação e símbolo vivo do princípio oposto. Entram aqui em jogo conhecimentos duma fisiologia hiper-física que indica forças subtis e elementos em ação por detrás da estrutura material do organismo e no limiar da consciência comum de vigília. Consideram-se, especialmente, duas correntes de energia vital — denominadas *ida* e *pingalâ* — que no homem comum correm e serpenteiam dos dois lados da coluna vertebral, e estão relacionados um com o princípio negativo e feminino, o outro com o princípio positivo e masculino, um com a Lua o outro com o Sol. Constituem no corpo humano manifestações e correspondências da díade ou polaridade elementar. O yogui sustém estas correntes por meio de técnicas difíceis, impedindo-as de seguir as duas direções laterais, serpentinas, fazendo com que se reúnam. Esta suspensão e reunião provocam um encerramento do circuito que pode dar origem ao despertar da *Kundalinî.*

Dissemos já que para os Tantra a *Kundalinî* representa no homem a Deusa, a Çakti primordial. Trata-se da força-vida «luminosa» que organizou o corpo e que aí reside ocultamente sob a forma de raiz de todas as suas correntes subtis. Chamam-lhe «aquela que está enrolada» para indicar que na existência humana comum se não manifesta a sua verdadeira natureza; ela «dorme» num centro subtil situado na base da coluna vertebral. Quando em ato, existe uma relação essencial entre ela, o fogo do desejo e as funções sexuais ([8]). Permanece todavia, a esposa potencial do macho primordial, fato que é exprimido pelo simbolismo da *Kundalinî* sob a forma duma serpente que envolve o *lingam* — o falo de Çiva no centro-base de que acabámos de falar.

[7] Faremos seguidamente um resumo daquilo que expusemos de forma mais difusa no nosso livro *Lo Yoga della Potenza.* Os textos que serão aqui mencionados, são, em princípio, os que não foram indicados neste livro. As palavras que acabamos de citar encontram uma correspondência exata na seguinte passagem hermética: *«Hermaphroditum noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Evam sive foeminam suam secum circumfert»* (excerto da *Bibl. Chemyca Curiosa,* de MANGET, v. I, pág. 417).

[8] Nos textos tântricos encontra-se a expressão de que a *Kundalinî* personificada «goza no amante». Ela é mencionada, além disso, nos tratados hindus de erótica profana. Num processo encantatório visando a submeter uma mulher ao poder de um homem e a fazê-la desfalecer eroticamente, prescreve-se ao amante, entre outras coisas, de invocar mentalmente a *Kundalinî* no coração, na fronte e «na morada do deus do amor» (na vulva) da mulher desejada, cfr. R. SCHMIDT, *Indische Erotik,* Berlim, 1910, págs. 676, 677.

No momento em que se suspendem as correntes bilaterais, a *Kundalinî* desperta e «desenrola-se». Produz-se então uma alteração de polaridade na força basal da vida do homem, e a *Kundalinî* flui no sentido ascendente percorrendo uma «conduta» axial seguindo a linha da coluna vertebral, chamada *sushumna* (que tem igualmente no nome de «via de Çakti» e entre os Tantra budistas «via do nirvana»). Da sede primitiva que ocupa no profano, a *Kundalini* sobe até ao topo da cabeça. A força despertada atribui-se, geralmente, por analogia, uma natureza ígnea, razão pela qual vários textos designam o seu despertar e a sua ascensão como um incêndio que queima tudo quanto encontra, e destrói toda a condicionalidade. Pode, a este respeito, falar-se da *sushumna* como da via fulgurante da unidade na medida em que a ascensão se desenvolve no sentido duma união ulterior do masculino e do feminino, a qual se torna perfeita e absoluta no fim da via da *sushumna,* isto *é,* no topo da cabeça. Produz-se aqui o *excessus,* Çiva e Çakti, o deus e a deusa abraçam-se e unem-se, dando-se a transformação e fusão completas do princípio çakti no princípio çiva, equivalente à «grande libertação», à reintegração transcendente, à superação do estado «dual», e, em geral, do vínculo cósmico.

As referências ao organismo não devem em tudo isto fazer pensar em sistemas que se esgotam na estrutura corporal do indivíduo. No tantrismo o corpo é «cosmicizado», é concebido em função de princípios e de poderes que entram também em ação no mundo e na natureza segundo as correspondências tradicionais entre o mascrocosmo e o microcosmo. Assim, no yogui, a ascensão da *Kundalinî* comportaria uma série de experiências supra-sensíveis, uma passagem quer através dos «elementos» (como nos Mistérios antigos) quer através dos estados múltiplos do ser, simbolizados dum modo diferente segundo as escolas e neste Yoga, relacionados com os diferentes centros dispostos ao longo da via axial e ativados pela *Kundalinî à* medida que esta lhes vai tocando ([9]).

Na forma de Yoga de que estamos a ocupar-nos, a chave de todo o sistema é, por conseguinte, a ativação de energia basal, que é também o poder nele operante, até à realização final. Considerando a relação que esta força tem no homem comum com o impulso do sexo e com a procriação animal, é possível ler-se num texto que esta força *Kundalinî* produz a servidão no ignorante e a libertação no Yogui ([10]). Trata-se, evidentemente, duma dupla polaridade; é a alteração desta polaridade que produz o mistério de transmutação do despertar. Os textos dizem abertamente que se trata de guardar a força do sêmen a *vîrya;* de «impelir a corrente para o alto»

---

[9] No texto afirma-se acerca de *Kundalinî:* «Une-te, em seguida, no lótus das mil pétalas com o teu esposo, depois de ter purificado toda a vida da família da potência, a terra na base fundamental, o fogo na sua própria sede, o ar no coração, o éter na roda da pureza, o intelecto na roda do comando», estando todas estas sedes dispostas ao longo da linha axial. (G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala,* Roma, 1949, pág. 136).

[10] *Hathayogapradipikâ,* III, 107; cfr. *Dhyâna-bindu-upanishad,* 43-47: o centro onde ela reside controla ao mesmo tempo «as ligações e afastamentos (ascéticos) dos vivos».

(urdhvaretas), mencionam também a «prática ao contrário» *(ujâna-sadhâna)* ([11]). A operação que consiste em «fazer fluir o sêmen para o alto» achava-se já mencionada nos Upanishads (cf. *Maîtri-Upanishad,* VI, 33; *Mahânarayâni-upanishad* XII, 1) e em geral no Hatha-Yoga. No *Dhyâna-bindu-upanishad* (86) lê-se: «Aquele cujo sémen permanece no corpo não deve temer a morte» e a *Candilya-upanishad* acrescenta: «Ou se consegue conquistar o *bindu* ou o Yoga falha», sendo *bindu* um dos termos que designa a força oculta do sêmen, a *vîrya.* Segundo o ensinamento e o simbolismo tântrico, enquanto a *Kundalinî* não desperta, o acesso à via central, à *sushumna,* está impedido, o que equivale a dizer que a força orientada no sentido da sexualidade comum constitui um obstáculo para o processo que, em lugar de conduzir à procriação animal conduziria ao renascimento iniciático. Assim a Kundalinî adormecida é também representada de modo a obstruir o orifício do *phalus* de Çiva, de maneira que o sêmen do renascimento não possa ser emitido para o alto. Diz-se, por outro lado, que quando a energia vital não corre ao longo das duas linhas laterais, tal como sucede em geral na existência comum do homem, e que uma vez removida a obstrução, vai desembocar na «conduta» central, no *sushumna* suspende-se a condicionalidade do tempo e «acende-se o fogo da morte». Isto significa que se produz uma ruptura de nível que equivale a esta crise que muitas tradições designaram, dum modo geral, por «morte iniciática». «Tu que sobes como um sulco de relâmpago» — diz-se num hino à Deusa que aqui se manifesta ([12]). É, pois, natural que as práticas em questão não estejam isentas de perigos graves: os textos afirmam que aquele que desperta a *Kundalinî* sem ter as qualificações necessárias e os conhecimentos dum verdadeiro yogui poderá ir ao encontro de sérios distúrbios e até da loucura e da morte (morte não iniciática, mas efetiva). Por este motivo, indicam-se como premissas indispensáveis para o *Kundalinî-yoga* a mais severa disciplina de autodomínio, de concentração mental, e de purificação. Somente o homem que realizou a sua verdadeira natureza de Çiva poderá não soçobrar quando ela desperta, desnuda, fazendo agir a deusa. Num texto encontramos justamente o simbolismo duma viúva (que representa a força no seu estado de separação da Unidade na fase descendente, como se já não tivesse macho) sentado ao lado de dois rios, que representam as duas correntes indicadas *(idâ* e *pingalâ)* as quais refletem no organismo o princípio da díade: o texto diz-nos que é preciso desnudá-la pela violência e possuí-la. Assim ela poderá conduzir à sede suprema ([13]).

O Kundalinî-yoga emprega em larga medida a técnica da respiração associada a posições mágicas especiais do corpo *(âsana)* para atingir o seu objetivo; um determinado sistema de respiração, que compreende também a sua completa retenção, favorece de modo eficaz a alteração do curso habitual das energias subtis

[11] Um princípio da escola dos Nâtha Siddha é o de: «Aquele que não conhece o segredo deste processo de inversão não pode obter a vida eterna», (D. Das GUPTA, *Obscure religious cults,* Calcutá, 1946, pág. 266).
[12] AVALON, *Hymns to the Goddess,* cit., pág. 35,
[13] *Hathayogapradîpikâ,* III, 109.

do organismo.

Limitar-nos-emos a esta exposição sumária a propósito do *Kundalinï-yoga* dada a índole deste livro, remetendo o leitor para a nossa obra já anteriormente citada se estiver interessado numa informação mais completa. Referimo-nos aqui a este sistema por ser um exemplo típico e bem marcado do método «endógeno» tendo por premissa um regime rigoroso de castidade. A força de que a mulher é a encanação e a portadora eminente no mundo condicionado, isto é, a Çakti, é despertada nela sob as formas de *Kundalinî;* nela também terão lugar o amplexo mágico e a teogamia, depois duma ascese preliminar ter conduzido o yogui a realizar em si próprio o princípio oposto, o princípio do macho absoluto ou transcendente, a natureza çivaica — o Vajradhara (o «Portador do Cetro») segundo a denominação tibetana.

O mistério da transmutação encontra-se igualmente noutras tradições secretas; o taoísmo chinês conhece-o, e é a ele e às técnicas correspondentes que a alquimia ocidental e oriental se refere freqüentemente através duma gíria simbólica, e não à transmutação problemática de substâncias metálicas. No hermetismo alquímico o esquema das operações fundamentais pode também admitir uma interpretação em termos de técnicas sexuais, devido à polivalência potencial própria a todo o simbolismo esotérico. Esta interpretação não é a única nem é obrigatória; assim do período de ouro desta tradição, e com exceção, talvez, de Nicolas Flamel, não temos qualquer informação de mestres que tenham operado neste plano de forma verossímil, empregando mulheres. É este o motivo pelo qual não faremos alusão a esta interpretação senão mais adiante, e de modo acessório, ao considerarmos alguns testemunhos de autores modernos que utilizaram, em parte, o simbolismo hermético relacionando-o, justamente, com os fatos que estamos a analisar. A interpretação do *opus transformationis* em termos puramente iniciáticos, está fora do âmbito do presente livro, constituindo a matéria de um outro estudo que fizemos ([14]).

Deveremos, no que se refere ao taoísmo, fazer uma distinção igual à do tantrismo, pois também aqui se opõe uma espécie de transmutação endógena de tipo yóguico a uma série de práticas francamente sexuais. Falaremos em breve das segundas.

Quanto à primeira, nem sempre são explícitas as referências à sexualidade como matéria-prima da transmutação. Teremos assim de nos limitar a uma indicação que se baseia nos ensinamentos contidos num texto assaz tardio, o *T'aî I Chin hua Tsung chih,* traduzido também em línguas europeias com o título de «O Mistério da Flor de Ouro» ([15]), e que apresenta algumas correspondências interessantes com o

---

[14] *La Tradizione Ermetica,* Bari, 1949.
[15] As traduções alemã e italiana desta obra são precedidas de uma introdução do psicanalista C. G.

Kundalinî-yoga hindu. Este texto taoísta parte da dualidade primordial — do *yang e* do *yin,* segundo as designações chinesas — a qual se encontra presente num só indivíduo e não em duas pessoas distintas do sexo oposto. No homem o *yang* — o princípio masculino — está presente sob a forma do elemento luminoso *hun* localizado na cabeça, mais precisamente, entre os dois olhos; o *yin* — o princípio feminino — está ao contrário presente sob a forma do elemento obscuro *p'o,* localizado na parte inferior do corpo, numa região denominada «espaço da força»; isto conduz-nos, de novo, à idéia do feminino concebido como *çakti.* No ensinamento chinês a dualidade é apresentada também como *hsing e* como *ming,* termos que foram traduzidos por «ser» e «vida» e que nos remetem, assim, para um dos aspectos mais essenciais da Grande Diade; diz-se que com o nascimento para uma existência individual «o ser e a vida se separam e desde esse instante nunca mais se revêem» — a não ser que intervenham, bem entendido, os processos iniciáticos expostos no texto, os quais tendem a reconduzir o centro do ser humano para o «Grande Pólo» *(T'si chi)* ou «Grande Unidade», ou ainda «Estado sem Dualidade» *(wu chi)* que guardará no seu seio tanto o ser como a vida, tanto o *yang* como *yin.*

A condição existencial do homem comum é a dum ser em que o «Centro já não está defendido», e o princípio feminino *yin* (também chamado «alma inferior») subjuga o princípio masculino *yang* (também chamado «alma superior») obrigando-o a servi-lo e a orientá-lo para o exterior. Esta direção para o exterior chama-se «retilínea irreversível» (como em alguém que fosse, irresistivelmente impelido para a frente) e engloba a dispersão e o desperdício da energia vital e do «sêmen original».

O ponto de partida para a reintegração é portanto uma intervenção tendente a fazer refluir a energia sobre si própria, a «fazer circular (ou cristalizar) a luz», considerando o texto para atingir este objetivo práticas de, e inibido o impulso retilíneo para o exterior, substituindo por um movimento em sentido oposto e, em seguida, por um movimento de «rotação», seguem-se outras práticas que tendem a fazer descer a consciência até ao «espaço da força». Aí se produz a ruptura de nível e a união dos dois princípios opostos, todavia, com o sentido último duma «distilação do *yin* em puro *yang». Associa-se o nascimento de *Kuei,* termo que poderá ser traduzido por «ser divino ativo», ao regresso ao estado original «sem dualidade» também chamada a «eclosão da Flor de Ouro». Não será destituído de interesse observar que o ideograma chinês para *Kuei é* também o do relâmpago; o que nos leva a recordar a relação estabelecida por outras tradições entre o mistério da reintegração, o número três e o relâmpago.

O domínio do «sêmen original», e a sua retenção constitui o motivo central destes ensinamentos. No texto a que nos referimos, contudo, somente algumas e

---

JUNG, que lhes falseia completamente o sentido. Encontra-se uma longa análise desta obra na *Introduzione alia Magia (ao* cuidado do «Grupo de Ur»), Roma, 1956, v. II, págs. 422 e ses . Cfr. também E. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus,* «Era - nos-Jahrbucher», 1943.

raras alusões nos podem levar a pensar que este sêmen é o equivalente da *virya* hindu, isto é, que existe uma relação específica com a força secreta da virilidade, geralmente captada pela mulher quando, no ato do amor, o sêmen masculino é vertido no mais íntimo da sua carne. É verdade que encontramos em certa passagem enunciada o princípio fundamental da magia sexual, que é o da transmutação em substância salutar daquilo que, em si, teria tido um caráter tóxico, onde se pode ler: «Faz-se aqui alusão à união sexual do homem com a mulher de que nascem filhos e filhas. O insensato desperdiça a jóia mais preciosa do seu corpo em prazeres desenfreados e não sabe conservar a sua energia seminal, que, quando se esgota, provoca a ruína do corpo. Os sábios não encontram outro meio de conservar a vida senão destruindo o prazer e conservando o sêmen ([16]).» Poder-se-ia, contudo, e em primeiro lugar, pensar numa finalidade diferente daquela que foi já considerada, isto é, mais numa espécie de existência prolongada como a do simbolismo dos elixires alquímicos de longevidade (tema assaz constante, também, no taoísmo), do que à reintegração iniciática do ser; em segundo lugar, o texto ao referir-se ao que era atribuído a um antigo mestre, *P'eng,* que se dizia ter utilizado mulheres para obter o elixir, afirma que não se trata duma verdadeira união sexual mas sim da união e sublimação dos dois princípios, o da luz cristalizada *yang* e o da força úmida *yin.* O plano a que se referem os ensinamentos deste gênero poderia, assim, parecer ser essencialmente o plano dos processos endógenos, no qual o mistério da transmutação se realiza diretamente no interior dum único ser («num só vaso» para empregarmos a expressão hermética) e não nas operações a efetuar na união com uma mulher («operação de dois vasos»). Referir-nos-emos, em breve, aos textos taoístas mais antigos onde esta segunda possibilidade é ensinada explicitamente —, neste caso as premissas doutrinais não são, todavia, diferentes das que indicamos agora, ao referir-nos aos ensinamentos do *Mistério da Flor de Ouro.*

53. — O sexo na Cabala e nos Mistérios de Elêusis

Resta-nos examinar o domínio das técnicas empregadas intencionalmente para obter uma ruptura de nível extático, místico ou iniciático, por meio da união sexual real do homem e da mulher, considerada simplesmente como tal, ou graças a um regime especial de cópula. Indicaremos, também, brevemente algumas aplicações possíveis de magia «operacional», que foram, em certos meios, consideradas como seguindo mais ou menos a mesma linha de pensamento.

Este domínio diferencia-se daquele já tratado relativo à sacralização e às uniões rituais, porque o ênfase recai menos sobre a realização de símbolos e de analogias cósmicas, do que sobre a experiência pura. Não que uma coisa exclua a outra! Veremos, ao contrário, que o regime das evocações e das transubstanciações constitui, muitas vezes, a premissa rigorosa das técnicas em questão. A finalidade é

[16] Pág. 151 (trad. it.).

todavia diferente na sua essência, não se tratando de sacralização e de participação no *sacrum,* a qual pode efetuar-se mesmo nos quadros gerais institucionais e culturais, mas sim dum fato absoluto da experiência individual pelo qual se pode, como no Yoga, produzir um «descondicionamento» do Eu. Neste domínio é diretamente considerado, assumido, ativado e levado ao extremo, tudo o que, como fenômeno de transcendência parcial ou tendencial, concluímos já existir no próprio amor sexual profano. Quanto à documentação, e quanto aos indícios que nos fornecem as tradições secretas de inúmeras civilizações, poderemos acrescentar aquilo que encerram de mais sério e digno de fé, certos escritos provenientes de meios em que parece terem continuado até aos nossos dias conhecimentos práticos do mesmo tipo.

Indicaremos a título de introdução algumas idéias que no esoterismo hebraico e, sobretudo, no Chassidismo, se aproximam já deste domínio. Pode ler-se no *Zohar (I,* 55b) : «O Santo — que Ele seja bendito — não escolhe domicílio ali onde o macho e a fêmea não se uniram.» Diz-nos também uma sentença talmúdica: «Três coisas contêm em si um pouco do além: o Sol, o Sabbat e a união sexual ([17]).» Ainda no Zohar é possível ler-se mais adiante (III, 81, A) : «O Rei (Deus) procura somente aquilo que lhe é apropriado. E por isso que o Santo — que Ele seja bendito — reside naquele que (como Ele) é uno. Quando o homem, em perfeita santidade, realiza a unidade, Ele (Deus) está nessa unidade. E quando é que o homem é considerado uno? Quando o homem e a mulher se unem sexualmente *(siwurga)...* Vem e vê! No momento em que o ser humano se encontra unido sob a forma de macho e fêmea, e cuidando que os pensamentos sejam sãos, será perfeito e sem mácula e será considerado uno. O homem deve, pois, proceder de modo que a mulher goze no momento em que está com ele de uma vontade única — e ambos unidos devem ter este fato em mente. Assim nos foi ensinado: «Aquele que não tomou uma mulher é como se tivesse só uma metade *«Jebamoth,* 83). Mas se o homem e a mulher se unem, se se tornam numa unidade no corpo e na alma, então o ser humano será considerado uno e o Santo — que Ele seja bendito — escolhe o seu domicílio nesta unidade e gera, para si, um espírito santo ([18]).»

Partindo desta base onde, como se vê, reaparece o tema do andrógino, concluiremos que as práticas de magia sexual não foram estranhas às correntes secretas do cabalismo. Os fatos que chegaram ao nosso conhecimento através da seita dos Sabatianos, e relativos também às doutrinas expostas por Jacob Frank podem ser considerados como conseqüências destas correntes. Nestes meios dava-se uma interpretação esotérica à «vinda do Messias» considerando-a, não como um fato histórico ou coletivo, mas como um símbolo para o despertar interior individual, essa iluminação que liberta e conduz para lá da Lei. Associou-se a este fato o motivo

[17] *B'rachoth,* 57b, in M. D. G. LANGER, *Die Erotik in der Kabbala,* Praga, 1923, pág. 30.
[18] Sobre esta passagem do *Zohar,* cfr. LANGER, *op. cit.,* pág. 23.

especificamente sexual, na medida em que a força mística do Messias foi colocada numa mulher e que se afirmou que o mistério do despertar e da salvação se efetua pela união sexual com uma mulher. Frank ensinava justamente: «Digo-vos que todos os Hebreus se encontram num grande infortúnio pois esperam a vinda do Salvador e não a da Mulher.» A parte uma certa interferência com a doutrina da Shekinah, esta mulher ou Virgem acabou por se identificar com o arquétipo feminino, com a Mulher una, presente em cada mulher e para além dela uma vez que se afirma: «Ela tem em seu poder muitas mulheres jovens que recebem dela a força, de tal modo que, se as abandonar, perderão todo o seu poder. «Para Frank ela é «uma porta de Deus através da qual se entra em Deus», e acrescenta: «Se fôsseis dignos de possuir esta Virgem sobre a qual assenta toda a força do mundo, estaríeis também em posição de efetuar a Obra — não sois porém dignos de a possuir.» Entende-se aqui por Obra a celebração dum mistério sexual, orgíaco, do qual se diz ainda: «Por meio desta Obra aproximamo-nos de uma coisa que está nua, sem vestes, e é por isso que devemos tentar realizá-la.» Poderemos reconhecer aqui, talvez, uma correspondência com a «visão da Diana nua», de que falamos anteriormente; de uma maneira ou de outra, seria esta Virgem cabalística que dispensaria as graças de que derivavam poderes e revelações diferentes segundo o «grau» de cada um ([19]). Certas idéias semelhantes devem ter estado relacionadas com um ensinamento iniciático original ([20]), cuja divulgação acabou, contudo, por conduzir a abusos e a desvios; assim aconteceu precisamente no Sabatismo onde, entre outras doutrinas, a do «mistério messiânico do despertar» e da realização da Unidade, parece ter dado origem a orgias de

Quanto à Antiguidade clássica, observamos que, nos Mistérios mais célebres dessa época, os Mistérios de Elêusis, a união sagrada, além de ter o valor genérico das hierogamias simbolico-rituais, fazia ainda alusão ao mistério do renascimento num conjunto que, na sua origem, incluía provavelmente a sexualidade como um meio; aqui, a ênfase recaía igualmente no princípio feminino, na mulher divina. O conteúdo dos testemunhos que vários autores cristãos fizeram a este respeito, não poderia ser atribuído unicamente a intenções denegridoras ou ao escândalo do

---

[19] Cfr. LANGER, págs. 30-44.

[20] Parece, de resto, que o cabalismo não ignorava práticas idênticas às do Yoga hindu, baseadas sobre a fisiologia mística ou hiper-física; pensa-se que os *sephiroth,* isto é, os princípios metafísicos estudados pela Cabala, dispostos como uma árvore com três ramos, estão presentes no corpo humano, e, tal como Yoga, fala-se de duas correntes laterais que é necessário unir para fazer a força resultante percorrer a direção axial; também aqui se prevê a união dos *sephiroth* que correspondem aos princípios masculino e feminino, ao Pai e à Mãe, ao Esposo e à Esposa, à Direita e à Esquerda, na linha central que compreende os *sephiroth* denominados Kether (Coroa), Tiphereth (Beleza), Jesod (Base), e Malkouth (Reino).finalidade mística, tendo como fulcro uma jovem nua adorada através de várias formas aberrativas de sexualidade: orgias tais como as de Ishtar nas quais se viu, justamente, uma revivIscência deformada de antigos cultos da Deusa. Tal como sucedia com os Kaula tântricos e com os «Irmãos do Livre Espírito» medievais, reaparece nestas correntes judaicas, que recorriam à mulher e ao sexo, o tema da mulher e da impecabilidade do despertado, e faz-se referência à doutrina cabalística a respeito do princípio por ela enunciado de que o ser humano não poderá ser casti gado, faça o que fizer, pois se o fosse «seria como se Deus se castigasse a si próprio».

moralista. Clemente de Alexandria, Teodoro e Psellos estão de acordo ao afirmar que nestes Mistérios o órgão sexual feminino, denominado de um modo eufemístico e místico xssíç *yvvatxeãoç,* se oferecia aos olhares dos neófitos como para indicar o instrumento necessário para celebrar o mistério. E Gregório Nanzianzeno, referindo-se a Demetra, deusa destes Mistérios, diz que deveria ter-se vergonha de «expor à luz do dia as cerimônias noturnas de iniciação e de fazer dessas obscenidades um Mistério»; este autor cita também um verso na qual Demetra é descrita *anasyamene* (isto *é,* mostrando o sexo ao levantar as vestes), com o fim de «iniciar os amantes nestes ritos, que ainda hoje se celebram simbolicamente ([21])». Todo este conjunto nos faz supor que o sentido da cerimônia simbólica do mistério, a única que se manteve em primeiro plano no período mais recente, foi o de recordar, para lá das próprias hierogamias rituais e de uma união sexual do sacerdote com a sacerdotisa (esta união foi com o decorrer do tempo apenas simulada) o mistério da ressurreição que se pode efetuar através do sexo e da mulher, considerada esta como a encarnação da Deusa. Em Elêusis, acendia-se, assim, uma grande luz, após a celebração do rito do matrimônio na obscuridade, e uma voz tonitruante, a do hierofante anunciava: «A Grande Deusa deu à luz o Filho Sagrado, a Força gerou o Forte», e no contexto dum dos principais testemunhos ([22]) a espiga que neste momento se mostrava aos epoptas como símbolo do renascimento iniciático sagrado, está intimamente relacionado com o homem primordial andrógino, como *áevsvoO (vç* e com a sua ressurreição. o texto acrescenta: «Augusta é com efeito a geração espiritual, celeste, do alto, e forte será aquele que assim foi gerado.» É possível que a Antiguidade mediterrânica tenha, sob o signo da Grande Deusa, conhecido também a doutrina secreta da iniciação sexual, e que aquilo que sabemos acerca dos Mistérios de Elêusis não tenha sido senão a sua transposição no plano cultural e espiritual, sem uma participação efetiva do sexo, mas utilizando, ao contrário, outras técnicas iniciáticas e certos mistérios, que lentamente haveriam de desnaturar-se, a ponto de no fim se reduzirem ao equivalente dum culto religioso aberto a quase todas as pessoas.

Teremos de recorrer ao Oriente e, em primeiro lugar, ao tantrismo, no segundo dos aspetos há pouco indicados, e que está associado à «Via da Mão Esquerda» e aquilo a que se chamou «ritual secreto», se quisermos obter informações específicas acerca das técnicas sexuais. Como dissemos, este ritual está reservado àqueles cuja qualificação é mais «viril» ou «heróica» *(vîria)* do que espiritual, e que são *dvandvâtîtâ,* isto *é,* qualificados para poder menosprezar toda a dualidade dos fatores opostos, bem e mal, mérito e culpa, e de toda a oposição análoga dos valores humanos.

---

[21] *Orat. IV contra Julian,* 1, 115 — cfr. PESTALOZZA, *Religione Mediterranea,* cit. págs. 217 e ss. 271, 300-301, 306.
[22] HIPÓLITO, *Philos.,* V, i, 8.

54. — As práticas sexuais tântricas

Tínhamos indicado já na Introdução ser próprio dos Tantras uma espécie de enquadramento histórico da orientação que os caracteriza. Partindo da concepção duma involução crescente que se verificou no ciclo atual da humanidade, com uma sucessão de quatro idades, e tendo constatado que nos encontramos agora na última destas idades, denominada a «idade escura» *(Kali-yuga),* época de dissolução, de preponderância das forças elementares, quase como que a de uma Çakti sem freios, e onde se perdeu quase totalmente a espiritualidade das origens, a via indicada como sendo a que convém a uma tal situação é a que se poderia caracterizar pela fórmula de «cavalgar o tigre». Trata-se do princípio de não evitar uma força perigosa, nem de lhe opor diretamente resistência, mas de se unir a ela e manter essa posição com firmeza, esperando sempre poder, no fim, triunfar. É esse o motivo pelo qual os Tantra renunciaram ao vínculo do segredo que se impunha outrora relativamente a certas doutrinas e práticas da «Via da Mão Esquerda», devido ao seu perigo e à possibilidade de abusos, aberrações e incompreensões ([23]). O princípio fundamental dos ensinamentos secretos comuns quer à corrente hinduísta, quer à corrente budista dos Tantra (correspondendo à segunda essencialmente à chamada Vajrayâna) é a capacidade de transformação do veneno em remédio ou «nectar», é o uso para fins de libertação das mesmas forças que conduziram, ou podem conduzir, à queda e à perdição. Diz-se que se emprega «o veneno como antídoto para o veneno». Um outro princípio tântrico afirma não estar estabelecido que «fruição» e «libertação» (ou separação, renúncia) se excluam uma à outra necessariamente como pretendem as escolas unilateralmente ascéticas. Propõe-se como objetivo, realizar as duas simultaneamente e estar assim apto a alimentar o desejo e a paixão, mantendo-se, ao mesmo tempo, livre. Certos ensinamentos deste tipo tinham sido considerados tais que não deveriam ser revelados a todos. Dizia-se num texto que se tratava duma via «tão difícil como andar sobre o fio duma espada ou de segurar um tigre pela trela» ([24]). Em que medida, tendo em vista o que acabamos de expor, os métodos tântricos se podem adaptar verdadeiramente aos dias de hoje em que faltam completamente à grande maioria dos homens e das mulheres as qualificações necessárias para afrontar tais riscos, é caso que deverá ser devidamente ponderado. Seja como for, deve recordar-se àquele que pensa poder o tantrismo oferecer um cômodo alibi espiritual para se abandonar aos seus instintos e sentidos, que se pressupõe em todas estas correntes uma iniciação e uma consagração preliminares e a inserção do indivíduo numa determinada comunidade ou cadeia *(Kula)* que lhe forneça uma força protetora, e, de um modo geral, uma ascese *sui generis* uma enérgica disciplina e autodomínio, de modo a poder dedicar-se às práticas de que iremos falar. Deve também sublinhar-se que se encontra uma premissa idêntica em outras correntes que, embora

[23] Cfr. *Mahânirvâna-tantra,* IV, 80; VIII, 203; *Kâlîvilâsa-tantra,* V, 13 e ss.
[24] WOODROFFE, *Shakti and Shâkta,* cit., págs. 591, 619.

tivessem proclamado a «anomia», a libertação do espírito de qualquer vínculo ou norma de moral corrente, só as obtinham no termo duma via cheia de dificuldades. Os Ismaelitas submetiam-se ao período do Cheik da Montanha e verificavam-se fatos idênticos nas correntes anteriormente indicadas, como as dos «Irmãos do Livre Espírito», Begards e dos Ortlibianos, a propósito das quais se escreveu: «Antes de chegarem ao ponto de lhes ser permitido qualquer prazer, submetiam-se às provas mais duras; a sua vida era idêntica à que levava nas ordens mais severas; a sua aspiração era a de quebrar a própria vontade, anular a sua pessoa para a voltarem a encontrar como uma glória pura no esplendor divino... Era preciso orar, meditar, exercitar-se nos atos que mais nos repugnam. Mas uma vez atingida a liberdade de espírito, tudo era permitido ([25]).»

As raízes do tantrismo conduzem-nos por sua vez freqüentemente ao substrato arcaico da Índia aborígine onde figura não somente o motivo central de Deusas do tipo çaktico, mas também um conjunto de práticas e de cultos orgíacos. Encontram-se num domínio que confina com a feitiçaria, formas obscuras de tantrismo, ritos através dos quais o homem procurava captar certas entidades femininas elementares — *yakshînî, yoginî, dakinî* — consideradas por vezes servas da deusa Durgâ, outras vezes como emanações dessa deusa, mas freqüentemente, como uma mistura de temas anímicos — fascinando-as e dominando-as por meio de encantamento na pessoa duma mulher real, enebriando-se e possuindo fisicamente esta mulher em lugares selvagens, nos cemitérios ou nas florestas, com o fim de obter poderes especiais ([26]). Reaparece, assim, nestas práticas, embora duma forma grosseira, o regime das evocações já por nós estudado no capítulo precedente nas suas múltiplas variantes, com a diferença, porém, de que neste regime se insere agora o fato sexual concreto. Se, por um lado, a mulher que se pretende «demonizar» e depois violentar, constitui o objeto dos ritos obscuros que acabamos de mencionar, servirá também de tema fundamental nas formas superiores de magia sexual tântrica e vajrayânica. Nestas formas o conceito do casal humano que se transforma em incarnação momentânea do par divino e eterno passa, antes de mais nada, do plano ritual e geral das hierogamias ao plano operacional. Os princípios ontológicos de Çiva e de Çakti ou de outras divindades equivalentes presentes no corpo do homem da mulher deverão ser primeiramente realizados; será necessário atingir, ritual e sacramentalmente, um estado onde se toma consciência da natureza mais profunda, sentindo-se o homem e a mulher efetivamente Çiva e Çakti. Esta é a premissa duma união sexual que deixa de ter um caráter somente físico e carnal para apresentar

---

[25] H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne, au XIV siècle,* Paris, 1900, pág. 121, 119-120, cfr. também pág. 72-73: «Compreende-se que estas duas formas opostas da vida moral, a orgia e a renúncia, possuam ambas um sentido religioso; elas pretendem glorificar Deus, uma reproduzindo a exuberância do seu poder criador... a outra sacrificando-lhe tudo o que não é Deus, seguindo o movimento segundo o qual se curva sobre si mesma, no sentido da fonte da sua energia.»

[26] *Prapancasâra-tantra,* VII, 103-111; L. de la VALLÉE Poussin, *Boudhisme, Études et*

também um caráter mágico, cujo centro de gravidade se desloca num plano subtil (aquele já por nós considerado, ao afirmarmos que o fato magnético de todo o amor ou desejo sexual intenso consiste numa «embriaguez ou congestão de luz astral») correspondendo o seu *clímax* e o seu êxtase supremos à ruptura de nível da consciência individual e à brusca realização do estado não-dual ([27]). Este é o caso-limite da chamada «via do desejo» — *Kâmamarga* — que foi considerada na tradição hindu ao lado de outras vias de libertação, de consciência, de ação, etc.

Consideremos mais pormenorizadamente os diversos aspectos da prática tântrica ([28]): O ponto de partida é, por um lado, a capacidade de obter uma sensação ou percepção particular da natureza feminina, e para tal, será necessário recordar o que já afirmamos a propósito da sua nudez. Se para estas escolas toda a mulher encarna Çakti ou Prakrti, uma mulher nua exprimirá ritualmente essa mesma força no estado puro, elementar, primário, não ligado a qualquer forma, não encoberto pela individualização; ao despojar-se de todo o seu vestuário é como se a mulher se oferecesse aos olhares dessa essencialidade. M. Elíade escreve a este propósito : «A nudez ritual da *yoginî* (da companheira do *vîra)* tem um valor místico intrínseco: se perante a mulher nua o homem não descobre no seu ser mais profundo a mesma emoção aterradora que se experimenta perante a revelação do Mistério cósmico, não há um rito (na sua união com ela) mas apenas um ato profano com todas as conseqüências que daí derivam», pois nesse caso a utilização da mulher, em lugar de fazer afrouxar o vínculo que liga à existência condicionada, reforçá-lo-á ([29]). Nas formas mais elaboradas do tantrismo da Mão Esquerda corresponde a esta condição subjetiva à qual se associa um regime de intensas visualizações, isto é, de projeções mentais na mulher duma imagem cultual vitalizada, um processo de certo modo objetivo, para o qual se emprega o termo técnico de *âropa,* e que significa «estabelecimento duma qualidade diferente», isto é, num sentido rigoroso, de transubstanciação, na mesma acepção em que o cristianismo emprega esta palavra para o mistério das espécies eucarísticas efetuado pelo sacerdote e segundo o qual se verificaria nelas a presença real de Cristo. O autor hindu já citado diz-nos a este respeito que através do *âropa* a forma física *(rúpa)* não é negada, mas que cada um dos seus átomos é penetrado pelo *svârûpa,* isto *é,* pelo elemento primordial não físico que constitui ontologicamente a sua essência ([30]). Isto aplica-se, pois, à mulher. Estará qualificada para a prática sexual uma jovem devidamente iniciada e instruída na arte das posições mágicas *(mudrâ)* tendo o seu corpo sido despertado e tornado vivo por meio do *nyâsa* ([31]). O *nyâsa é* um processo sacramental através do

---

Matériaux, Paris, 1898, pág. 138.
[27] Cfr. S. GUPTA, *Obscure religious cults,* Calcutá, 1946, págs. XXXVII, e cap. V, págs. 155-156.
[28] Para mais pormenores e citações de textos, remetemos o leitor para a segunda parte do nosso *Lo Yoga della Potenza.*
[29] M. ELIADE, *Le Yoga: immortalité et liberté,* Paris, 1954, pág. 262.
[30] DAS GUPTA, *op. cit.,* págs. xv, 156.
[31] De La VALLÉE Poussin, *Boudhisme,* cit., págs. 131-132.

qual se impõe, induz ou desperta em diversos pontos do corpo (nos seus «pontos de vida») um fluido divino. Este fato pode ser considerado como um equivalente da «demonização» da mulher a que já nos referimos nas práticas obscuras acima indicadas, através dum aumento do fludio natural, que na mulher comum alimenta o magnetismo sexual e constitui a base da sua fascinação. Uma das designações atribuídas às jovens que se ocupavam nestes ritos era, de resto, *mudrâ;* esta expressão deixou perplexo os orientalistas mas é, contudo, bastante clara: *mudrâ* (literalmente: sigilo) é o nome dos gestos ou posições mágico-rituais adoptadas pelos yogui para ativar ou obstruir o circuito de certas correntes de força subtil do organismo. A mulher desempenha esta mesma função em elevado grau durante o ato sexual mágico, daí resultando (também relacionado talvez com as *mudrâ* propriamente ditas, ou seja, com as posições especiais por ela adotadas no ato do amor) essa denominação ser transferida para a sua pessoa.

A jovem escolhida para estas práticas diferencia-se, sob este aspecto, das mulheres utilizadas nos simples ritos orgíacos, assim como, vê-lo-emos brevemente, se modifica nos dois casos o regime do ato sexual. «Os Fiéis do Amor» referiam-se à «dama do milagre», aqui fala-se da «mulher de exceção» *(viçesha rati)* cuja substância se tomou a mesma da mulher transcendente ou divina — Râdhâ, Durgâ, Candalî, Dombi, Sabaja-Surdarî, etc. (por vezes identificada com a própria *Kundalinî* sob a forma personificada duma deusa); diz-se ser com ela, e não com uma mulher comum, a *sâmânya-rati,* que se pode realizar no ato sexual aquilo que estas escolas denominam o *sahaja,* o estado primordial não-dual que produz a libertação já durante a vida ([32]). Isto não deve, todavia, fazer-nos pensar em algo que se pareça com uma vaga idealização da mulher utilizada. Em ambientes deste gênero exaltam-se, por vezes, e indicam-se até como as mais capazes, raparigas dissolutas de casta inferior embora se alegue para tal fato uma justificação simbólica: no seu modo de viver fora das normas sociais e morais da religião corrente estas raparigas refletem, de certo modo, o estado de «matéria-prima» não associada a uma forma ([33]). Isto constitui uma diferença mais específica do que mágica relativamente ao matrimônio-rito, das uniões tipo sacralizado, no quadro institucional e de casta de que já falamos. Trata-se mais uma vez do conceito especial da virgindade já por nós explicado (pág. 189 e segs.) denominando-se «prostitutas virgens» — *veshyâ Kumârika* — as raparigas usadas no culto Kaula, uma subdivisão do culto tântrico. As escolas vishnuitas de orientação tântrica consideram o *parakîyâ,* isto *é,* o amor ilegítimo, como, por exemplo, a união com uma mulher muito jovem ou com uma mulher que não seja a própria esposa (ou, por outras palavras: uma das esposas, uma vez que a poligamia é admitida nesta civilização) como a forma de amor mais elevado. Nas discussões retóricas que no Bengala tiveram uma importância idêntica à dos «Cursos de Amor» medievais do Ocidente, os partidários das uniões conjugais

[32] DAS GUPTA, *op. cit.,* pág. 162.
[33] Cfr. ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté,* Paris, 1954, pág. 260.

viram-se sempre derrotados pelos que defendiam as uniões livres ou ilegítimas; este é o motivo pelo qual se indicou freqüentemente, como um dos modelos divinos que o casal humano deveria imitar e encarnar, o casal legitimo, mas adúltero, formado por Râdhâ e Krishna ([34]). Para justificar esta concepção, alega-se, por outro lado, uma razão psicológica, isto é, o fato de não se poder esperar normalmente duma união conjugal uma intensidade emotiva e uma paixão idêntica à que é despertada em situações irregulares ou excepcionais como as que foram citadas; e por outro, novamente uma razão simbólica: a correspondência da realidade a um símbolo; tende-se ao incondicionado, e a união secreta fora de qualquer sanção ou vínculo social, infringindo-os até, simboliza de modo mais adequado a «ruptura imposta por toda a experiência religiosa autêntica» (deveríamos, na verdade, dizer aqui, iniciática) ([35]). M. Eliade observa, a este respeito, que aos olhos do Hindu o simbolismo conjugal (o «Esposo» e a «Esposa») usado na mística cristã não sublinha suficientemente o desprendimento de todos os valores morais e sociais que se impõem àquele que tende ao absoluto: donde a escolha como modelo ideal e mítico ([36]) dum casal como o de Râdhâ e Krishna e como companheiros dos Siddha e dos Vîra, jovens sem limitações de casta, em que se tinha menos em conta a pessoa do que um certo poder ou fluido especial capaz de alimentar um processo intenso de «combustão». Se ao homem de temperamento fraco estava interdita a utilização de outras mulheres para além da sua, essa restrição, segundo a opinião predominante nos Tantra hinduístas, desaparecia sem que qualquer outra, extrínseca, lhe fosse feita, para aqueles que tinham atingido o estado de *sidha-vîra.* Mencionamos já a graduação da nudez feminina — e do seu sentido simbólico e ritual — e de fato de somente o iniciado em grau elevado dever servir-se de mulheres completamente nuas. Para designar a jovem emprega-se também a expressão *ratî* que significa literalmente o objeto de *rasa,* da embriaguez ou da emoção intensa. A escola Sahajiyâ distingue três tipos de *ratî:* a *sâdharani,* isto *é,* a mulher comum que não procura no ato sexual senão a sua satisfação imediata, a *sâmanjasâ,* aquela que procura uma participação com o homem; a *samarthâ,* a jovem capaz de um abandono total e superindividual. Afirma-se que somente esta constitui o tipo desejável de jovem ([37]). Também *Kâma,* o desejo, e os seus diversos graus, se torna objeto de distinções extremamente elaboradas nos vários textos. Na sua essência, opõe-se ao desejo animal aquilo a que poderia chamar-se «O Grande Desejo que une o corpo ao espírito, muito para além da mera união dos corpos no Pequeno Desejo» ([38]).

[34] DAS GUPTA, *op. cit.,* pág. 144. MULK Ru ANAND, Geneve, Paris, 1958.

[35] Pela mesma razão Çiva é considerado, em geral, no culto popular como deus e senhor de todos aqueles que levam uma vida contrária à vida comum; assim é o deus não somente dos ascetas, como dos vagabundos, dos bailarinos errantes e mesmo dos fora-de-lei.

[36] ELIADE, *op. cit.,* pág. 265.

[37] DAS Gupta, op. *cit.,* pág. 163.

[38] Expressão de R. SCHAWALLER DE Lupicz, *Adam, l'homme rouge.* Paris, 1927, pág. 242.

Será, pois, interessante notar nas jovens em questão um pormenor que indica a exclusão de possibilidade demétrica (materna) relativamente à afrodisíaca ou dúrgica: nas práticas do tipo tântrico não são admitidas as mulheres que já foram mães. A teoria que provavelmente serve de base a tal norma é resumida pela seguinte máxima dum autor moderno ([39]): «Assim como a mulher perde a sua virgindade física com a primeira cópula, também perde a sua virgindade mágica tornando-se mãe.» Ao tornar-se mãe deixa, pois, de poder ser utilizada nas práticas de tipo superior.

Na medida em que o ato de amor humano deve reproduzir um gesto divino, o tipo de união de deus com a deusa predominante na iconografia deveria fazer supor que o tantrismo da Mão Esquerda adotava como posição ritual fundamental a do *viparîta-maithuna,* caracterizada pela imobilidade do homem. A parte as razões simbólicas já indicadas, certas razões de ordem prática desempenharam provavelmente também um papel na escolha desta posição para o ato de amor. E sobretudo ao homem que deve ser dada a possibilidade de exercer durante o ato sexual uma concentração particular quanto ao que se passa e toma forma na sua consciência, a fim de reagir como convém, e isto é seguramente mais fácil para ele se o seu corpo se mantiver imóvel. A posição é confirmada, por outro lado, por uma das designações adotadas neste meio quer para a mulher, *latâ,* quer para o ato, *latâ-sadhâna,* porque *latâ* (no seu sentido literal: liana ou planta trepadeira) está justamente relacionada com uma das posições assumidas pela mulher nesta forma invertida de ato sexual (os tratados de erótica profana utilizam neste caso designações como *latâveshtitaka* e *vrkshâdhirûdhaka).* A expressão que se encontra nos textos é, geralmente, «abraçado pela mulher» e não vice-versa, o que nos leva igualmente a pensar que ela desempenhou um papel ativo. Assim, também neste plano são ativados os significados metafísicos correspondendo, segundo o que dissemos anteriormente, à essência do masculino e do feminino.

55. — Sobre o regime da cópula nas práticas sexuais tântricas e sobre os seus perigos

Tínhamos indicado já que as formas iniciáticas do tantrismo se diferenciavam das orgíacas também através dum regime especial de cópula sexual. Esta atitude particular consiste na inibição da ejaculação, na retenção do sêmen, no momento em que todas as condições emotivas e fisiológicas se encontrariam presentes para que fosse vertido na mulher e a fecundasse. Existe um ponto fundamental sobre o qual concordam os textos principais destas escolas, embora esteja freqüentemente expresso numa linguagem cifrada e mística: o *Hathayogapradîpikâ o Goraksha-samhita,* os cantos Kâhna, o *Subhâçita-samgraha,* além de diversas obras do Vajrayâna. No primeiro destes textos prescreve-se que, mesmo se no decorrer do

[39] In *Introduzione alla Magia,* cit., v. II, pág. 374.

ato sexual o *bindu* (o sêmen) estiver quase a ser ejaculado na mulher, se deve, por meio dum esforço extremo obrigá-lo a ascender de novo... O yogui que retém o sêmen desta forma vence a morte, pois do mesmo modo que o *bindu* ejaculado conduz à morte, assim o *bindu* retido conduz à vida» ([40]). Existe em tudo isto uma relação evidente com a doutrina da *vîrya,* a força oculta da virilidade. Não se deve, pois, tomar à letra certas expressões dos textos que nos fazem pensar num processo meramente físico e fisiológico: como se importasse economizar unicamente a substância material do esperma. O que vem indicado a este respeito nos tratados tântricos hindus e também nos tratados taoístas chineses, os quais prescrevem até, por vezes, processos drásticos (como uma intervenção manual no taoísmo, e, no texto hindu acima citado, num estrangulamento do órgão masculino pelo órgão feminino no momento de emissão: produzindo esta ação normalmente um efeito contrário pois, por via de regra, desperta no homem sensações que o levam justamente à crise ejaculatória), tudo isto, repetimo-lo, deverá ser tomado conforme aprouver. Não se deve também imaginar que tudo se passa dum modo grosseiro quando, quer no *Hathayogapradîpikâ,* quer na *Dhyâna-bindu-upanishad* se aconselha a suspensão da respiração por meio do processo denominado *Kheçari-mudrâ,* graças ao qual os faquires e os yogui podem entrar também em catalepsia. E evidente que nesse caso, e tal como afirma o texto, a ejaculação não tem lugar «mesmo quando se é abraçado por uma mulher jovem e ardente». É, contudo, dificilmente concebível que se o homem não se isolar completamente, se não se distancia psiquicamente da situação erótica; isto destruiria, todavia, o processo fundamental de amalgamento fluídico e reduziria o todo a um processo assaz insípido, fazendo quase pensar nas palavras que, segundo uma anedota, Frine teria pronunciado ao recusar-se pagar a aposta que tinha feito com Senócrate, dizendo que «se tinha proposto animar um homem e não uma estátua». A suspensão da respiração, para além de dirigir o pensamento para outras coisas, é um dos meios que os tratados de erótica profana também consideram para impedir ou retardar a emissão do esperma. Os fatos passam-se, porém, de maneira diferente na operação yóguica, por pouco que os aprofundemos. A respiração é também utilizada para que o ato sexual não tenha o seu desenlace corrente e o «sêmen não seja vertido» ([41]). Não se trata, contudo, de paralisar o processo interior com uma síncope ou uma marcha atrás. Trata-se antes de separar o fato da emoção erótica liminal, da sua condicionalidade fisiológica, quase que obrigatória no homem comum, e que consiste justamente na ejaculação.

Nesta ordem de idéias, a não emissão do sêmen pode ter o sentido quer duma causa, quer dum efeito. Será um efeito quando se encontra presente um desejo particularmente exasperado e subtil (e aprenderemos, em breve, através dum texto, que nos meios tântricos se prevê também um verdadeiro treino preliminar para atear esse desejo). Até no campo da sexualidade profana se verificam casos em que um

---

[40] *Hathayogapradîpikâ, III, 85, 87-90.*
[41] *Cfr. G. Tucci, Tibetan painted Scrolls, Roma, 1949, v. I, pág. 242.*

grau extremo de desejo impede, no homem, o desenlace fisiologicamente normal do ato sexual.

O mesmo fenômeno produz-se também sempre que a consciência se desloca no plano subtil, o que provoca uma certa dissociação entre os processos psíquicos e os processos fisiológicos paralelos.

O mesmo se observa no domínio profano; sabe-se que o emprego de estupefacientes e, por vezes, de bebidas alcoólicas — que constituem meios materiais para provocar uma deslocação parcial, passiva, da consciência comum para o plano subtil — tem como conseqüência que o homem comum não consiga ejacular durante o ato sexual, ou o faça então com muita dificuldade. Nesta circunstância pode, no entanto, experimentar-se uma forma difusa, extática e prolongada do «prazer», idêntica àquela que se sente, por vezes, em sonho mesmo sem polução, isto é, numa condição que, de novo, corresponde ao estado subtil; foi justamente com o fim de obter este efeito que no *ars amandi* profano antigo ou oriental se empregaram também certos estupefacientes. Deveremos, pois, ter em mente, que devido a todos os seus pressupostos e à orientação interior particularmente requerida, a operação sexual tântrica se não realiza — como qualquer outra operação mágico-ritual — num estado de consciência habitual, mas sim num estado de embriaguez lúcida, quase de transe (de «embriaguez de luz astral») que comporta a ativação do estado subtil o qual já por si, e segundo o que acabamos de indicar, inibe a crise fisiológica ejaculatória do orgasmo erótico. Esta condição negativa e causa eventual de nevrose para o amante comum cuja finalidade é acelerar o seu orgasmo físico até à brusca e breve satisfação carnal, apresenta-se, ao contrário, nestas práticas, como uma condição positiva, porque facilita a inibição interior, não simplesmente fisiológica, e a transformação consecutiva da força despertada, assim como de toda a experiência provocada pela mulher e pelo ato sexual.

Deve considerar-se, ao mesmo tempo, o segundo aspecto, isto é, a suspensão da emissão seminal agora já não em função do efeito, mas, em certa medida, como causa da deslocação da consciência e, no limite, do fator da transcendência. A intervenção inibitória e violenta daquele que — como se pode ler num texto — não deve perder o autodomínio em qualquer grau de emoção, no momento supremo do ato sexual e do amalgamento com a mulher, pode produzir um traumatismo, uma ruptura de nível da consciência, quase como que uma fulguração representando o grau extremo da crise que já se produz na erótica profana, porém numa condição de passividade, de consciência reduzida e de orgasmo físico do amante. É esse também o objetivo da técnica da suspensão da respiração no momento em que, estando já em curso o processo fisiológico correspondente, estivesse prestes a produzir-se a emissão seminal: de destacar a força despertada por esta condicionalidade fisiológica, levando-a a atuar num plano diferente como força que, por um instante,

destroi efetivamente o limite individual, que «mata» ou «faz parar a mente».

Comentando um texto citado por M. Eliade ([42]) diz-se que imobilizando o sêmen, provoca-se também a suspensão do pensamento. O «mental *(manas)* é morto», *(excessus mentis),* como sucede porém no êxtase ativo. Contudo — acrescenta-se —, é exatamente nesse momento que começa a absorção do «grão puro do lótus», do *rajas* feminino.

Voltaremos ainda a este último problema. Entretanto, torna-se evidente, que a essência destas práticas consiste na ativação extrema e consciente do amor «físico» como «força que mata» (que «mata o tirano obscuro», isto é, o Eu individual, segundo a expressão de Gelâleddîn Rúmî) ([43]). A mulher oferece com o seu fluido e com o seu «fogo» uma substância que dissolve e liberta, transformando o veneno em Água da Vida. Este é o motivo pelo qual nos textos do tantrismo budista se atribui à *yoguinî* (à companheira do yogui) o poder de «libertar a essência do Eu» e se nos apresenta um Buddha que por este meio, isto é, graças ao uso da mulher desperta e atinge o *Nirvana* ([44]). Neste caso é decisivo o momento do amalgamento completo, a chamada *samarasa,* termo que Shahidullah traduziu incorretamente, e de modo quase profano, por «identidade de prazer» no ato sexual ([45]). Trata-se, na realidade, de algo muito mais profundo e radical, até devido ao fato de — diz-se — a sua contrapartida ser a suspensão, a imobilização e a união de *çukra* e de *rajas,* termos que indicam o sêmen masculino e feminino. Do mesmo modo que, nas práticas yóguicas a suspensão da respiração está incluída nas técnicas empregadas para o despertar da *Kundalinî,* o mesmo poder é atribuído à suspensão da respiração e do sêmen no momento supremo do amalgamento erótico; graças a ele será possível despertar igualmente a *Kundalinî e* provocar a corrente ascendente, fulgurante, da unidade. Nesse momento a «identidade de prazer» (dos dois) deixará de ser a identidade espasmódica e carnal de há uns instantes, após a qual o processo se esgota e cessa a união. Em lugar dum fim, torna-se um início, e até o *sukha* o prazer, se verifica o *arôpa,* isto *é,* uma transubstanciação. Esse prazer «fixou-se», a seu modo, num estado contínuo («sem aumento ou diminuição») o qual representa a dimensão transcendente de toda a experiência. É como se, sob este aspecto, a união se tivesse realizado num plano não físico sem ficar limitada a um único momento; fala-se de *sahaja-sukha,* isto *é,* do prazer-êxtase «não gerado» ou «não condicionado». Para compreender esta noção será preciso referirmo-nos à teoria tradicional dos elementos eternos, omnipresentes e universais. Segundo esta teoria, o fogo, por exemplo, existe em todo o lado como elemento, idêntico a si próprio,

---

[42] *Op. cit.,* pág. 255.

[43] Fala-se efetivamente duma «morte no amor» e afirma-se: «Somente aquele que a conhece vive verdadeiramente através da morte no amor», cfr. DAS GUPTA, *op. cit.,* pág. 160.

[44] H. von GLASENAPP, *Buddhistische Mysterien,* Estugarda, 1940, pág. 56.

[45] Assim na seguinte tradução desta passagem de Kânha *(Dohâ-koça,* v. 19): «Aquele que dominou o rei do seu espírito mediante a identidade do prazer *(samarasa)* no estado do Inato *(sahaja)*

fora do espaço e do tempo; os processos de combustão não o «produzem», fornecem somente as condições que normalmente são necessárias para a sua aparição num dado lugar e momento. Um yogui pode, contudo, evocar também o fogo «em si próprio», sem nenhuma destas condições. Concebe-se duma maneira análoga um prazer não gerado, contínuo, fora do espaço e do tempo, ou seja, o prazer relativo à união eterna do masculino e do feminino cósmicos — mitologicamente: do Deus e da Deusa, de Çiva e de Çakti, de Radha e de Krishna. O prazer experimentado em dado momento por um casal de amantes não seria senão uma aparição particular, fugitiva no tempo, ligada às condicionalidades quer fisiológicas, quer psico-emotivas das cópulas humanas, desse prazer «que não vem e não vai». Ora nestas uniões mágico-rituais tântricas, produzir-se-ia, justamente, o afloramento do «prazer em si», atemporal, ligado ao estado não-dual, à unidade suprema, ao incondicionado ([46]). O orgasmo que nas uniões normais é vivido num só instante, de modo impreciso, no momento em que o sêmen é vertido na mulher e por ela captado, essa sensação-limite é, neste caso, «fixada» ou estabilizada através duma alteração de plano; dá origem a um estado contínuo («sem fim») que deixa de ser condicionado fisiologicamente e que é considerado, sobretudo pelos Tantra budistas, como o limiar da Grande Libertação e da «iluminação perfeita». A vaga de prazer que se eleva torna-se idêntica à do pensamento-iluminação *(bodhicitta)* que se inflama e sobe de baixo até à cabeça, como no yoga.

Essa continuidade, tal como acontece com a chama e com o combustível, é alimentada pela substância subtil da mulher; entra aqui em causa aquilo a que, no texto anteriormente citado, se chamou a absorção do *rajas* no estado em que o sémen é suspendido. Desenvolve-se, assim, a união alquímica do Çiva sem movimento, fixo através da substância da sua esposa, ativo num certo sentido, e que no final conduz para lá do momento unicamente extático.

Não é possível deduzir claramente destes textos se, no ato sexual, a técnica da suspensão deve ser praticada não só pelo homem, mas também pela *mudrâ* ou *çakti,* isto *é,* pela sua companheira. É um fato que se prevê para a mulher uma técnica correspondente, chamada *amaroli-mudrâ,* porém separadamente, e enumeram-se

---

torna-se imediatamente um mago; não teme a velhice nem a morte» *(apud* Eliade, pág. 268).

[46] Diz-se que em certas experiências de além-túmulo, se experimenta, no estado transcendente e contínuo, esse prazer «não gerado» (cfr. G. Tucci, *Il Libro Tibetano del Morto,* Milão, 1949, págs. 130, 201). É possível que seja esse prazer que surge incidentalmente em certos temperamentos anormais, nos casos em que se produz uma repetição ininterrupta do fenómeno liminal do orgasmo sexual, durante um ato sexual ou então no decorrer do mesmo dia; Kinsey cita nos seus relatórios casos em que esse fenómeno se verifica um número inconcebível de vezes por dia, sobretudo nas mulheres; uma vez que a separação enire o fato psíquico-emotivo e as condicionalidades fisiológicas mais grosseiras é mais fácil neste sexo. Se, nestes casos, persiste o nível normal, físico da consciência, entrar-se-á no domínio da patologia, que, como já afirmámos, seria rica de ensinamentos se fosse estudada a partir de pontos de referência esotéricos apropriados.

([47]) os poderes especiais que ela conferiria à mulher sem que se faça qualquer alusão a um sincronismo com o ato análogo praticado pelo homem. De qualquer modo, a técnica prevista para a mulher confirma o lado não fisiológico destes métodos. No caso da mulher não se trata, com efeito, de inibir um processo de ejaculação e de reter uma substância comparável ao sêmen masculino; como é do conhecimento geral, a mulher tem secreções vaginais e, em parte, uterinas, segregadas sobretudo pelas glândulas de Bartholin (secreções a que os tratados hindus de erótica profana chamam «água de amor» ou «água do deus do amor») e que começam geralmente a manifestar-se com o seu estado geral de excitação sexual, sem estarem localizadas num único momento de crise, como sucede com o homem durante a ejaculação. A palavra *rajas,* aquela que é mais empregada nos textos tântricos, tem diversos significados. Um deles é «mênstruo». Evidentemente não se trata, por parte da mulher, de suspender nada de semelhante durante a cópula; seria talvez a força cujo afloramento e irrupção se faz sentir no acume erótico, que, neste caso, a mulher deveria também colher e fixar: esta força é, na mulher, a contrapartida da *vîrya,* a virilidade transcendente do homem, e significaria para o mênstruo aquilo que a *vîrya* significa para o sêmen, como esperma. Era esta a força que os Antigos concebiam como o «sêmen feminino», necessário, na sua opinião, à procriação. Apressaram-se demasiado a declarar errada e fantasista esta concepção, que foi também professada na Europa até ao século XVII, pelo fato de essa teoria estar casualmente associada aos mênstruos e às secreções vaginais.

O «sémen feminino» apresenta, tal como a *vîrya,* um caráter hiper-físico; mas se considerarmos tudo o que, de um modo geral, constitui normalmente na mulher o contributo necessário para a procriação, poderemos, com razão, falar dum todo psicofísico, que no seu aspecto físico compreende também os mênstruos e as secreções. Quando entre os Tantra se fala do sêmen masculino e feminino como de dois princípios que, ao unirem-se, geram a corrente ascendente da iluminação, do mesmo modo que no ato sexual comum, o espermatozóide e o óvulo unindo-se geram o primeiro núcleo do embrião, referem-se efetivamente a essas contrapartidas hiperfísicas, destacadas, retidas, fixadas e levadas a fundir-se. Não é em vão que nos textos do Vajrayâna se estabelecem correspondências entre elas e as duas correntes, *idâ* e *pingalâ* ou *lalanâ* e *rasanâ,* que no yoga puro, ascético, são, como já nos referimos, suspendidas e levadas a fundir-se ([48]). Ao pretender-se traduzir *rajas* por mênstruos e, além disso, ao querer considerá-los no seu sentido próprio, o mênstruo poderia também ser compreendido em função dessa força mágica ambígua ou *mana* especial a que já nos referimos (cf. § 36); a sua retenção estaria relacionada com a conversão completa da possibilidade maternal da mulher, numa possibilidade puramente afrodisíaca, com o possível efeito correspondente duma saturação fascinante-demoníaca sexual no tipo em questão. E, contudo, possível considerar um

[47] *Hathayogapradîpikâ, III,* 92-101.
[48] Cfr. 'rum, *Tibetan painted Scrolls,* cit., v. I, pág. 242.

outro significado do termo sânscrito *rajas.* Além de significar vermelho (daí lhe advindo a relação com os mênstruos, além do sentido filosófico que lhe é próprio na doutrina dos *gema,* além do de pólen ou pó duma flor (em especial o lótus) existe para o *rajas* um sentido sinônimo de *tejas,* o fogo ou a energia radiante. Isto reconduz-nos exatamente à natureza da substância subtil da mulher, considerada nestes termos nos textos antigos, ao compararem a união sexual a um sacrifício pelo fogo, e a mulher, ou os seus órgãos sexuais, à chama desse mesmo fogo ([49]). E a substância que alimenta o processo de dissolução e de união extática durante o ato sexual mágico. Eis os termos duma antiga inscrição egípcia que talvez não tenham um sentido unicamente profano: «Tal como o fogo, arde o corpo da mulher.»

Para tornar inteligível a teoria de que o estado transcendente se produz através da união do *çukra* com o *rajas,* e dado que no presente contexto se não podem considerar estes termos no sentido literal, material (esperma e mênstruos) necessário será referirmo-nos aos dois princípios masculino e feminino que se deve estar em condição de fixar impedindo a dissipação e a degradação no processo fisiológico animal, e assim supor uma intervenção síncrona da mulher no *samarasa.* Diz-se, com efeito, nos *Dohâkoça,* que deve ser imobilizado não somente o *çukra* mas também o *rajas* (o «sêmen feminino») para que se produza o estado a que aspira todo este procedimento ([50]). Somente nas práticas sexuais taoístas, que têm, em parte, uma orientação diferente, é que parece não ser este o caso, ou pelo menos, não o ser sempre. Paracelso escreveu: «Deus pré-ordenou o nascimento, de modo que a fantasia resida nas duas pessoas, ajustando-se a imaginação de uma à da outra, a do homem à da mulher e vice-versa. Porque o homem só não tem senão metade da imaginação; mas junto com a mulher têm-na por inteiro ([51]).» Esta idéia de Paracelso poderia também aplicar-se com propriedade à situação que acabamos de analisar: a integração de duas imaginações vivas, que se encontram magnetizadas pelo desejo, deve constituir com certeza a contrapartida interna, oculta, do regime tântrico da cópula.

Analisando, finalmente, a cooperação da mulher no processo de fixação, parece

---

[49] Quando se fala de uniões, designa-se freqüentemente a mulher por *suryâ,* isto *é,* o sol posto no feminino. Isto conduz-nos ao aspeto, de certo modo positivo desta energia, ao seu aspeto de «esplendor». Nesta mesma ordem de idéias, poderemos recordar que na Hélade certos tipos de mulheres fascinantes e «mágicas». como Circe e Medeia, foram também consideradas como Helíades, isto é, de descendência «solar», cfr. K. KERÉNYI, *Le Figlie del Sole,* Turim, 1949. Poderíamos citar como correspondências, num plano muito mais condicionado, as sensações exprimidas pelos poetas, por exemplo: na presença da amante ele tinha sempre a «sensação de estar envolto de um éter inflamado, duma aura vibrante» e deste modo lembrou-se como em certa noite, quando era ainda criança, «ao atravessar um terreno deserto se sentiu subitamente envolvido por fogos-fátuos, tendo lançado um grito» (D'ANNUNZIO). Sobre o efeito do hálito da respiração feminina: «E para além dos sentidos a alma alcança um perfume selvagem e penetrante. *como que um orvalho ardente,* que se dissolve no seio de um botão gelado» (SHELLEY). A. LÉGER: «Oh mulher, e *febre* feita mulher! Os lábios que te saborearam não experimentarão a morte.»

[50] Cfr. ELIADE, *Yoga,* cit., pág. 261.

[51] *Scritti scelti,* Milão, 1943, pág. 139.

que essa cooperação seria necessária por uma razão de ordem prática, no caso de, dada a posição ritual invertida, a *mudrâ* ter de desempenhar o papel ativo. Ao abandonarem-se, porém, ao curso normal, às crises e às sincopes da experiência erótica, é evidente que poucas mulheres conseguiriam continuar a desempenhar este papel e com o seu desfalecimento suspenderiam todo o processo.

Quanto ao resto, será interessante chamar a atenção para algumas expressões curiosas da escola Sahajiya, relacionadas com e regime do ato sexual: «No amor reside o frêmito da alegria, sobre este frêmito o fluxo (a passagem ao estado contínuo) e existe o fluxo por cima do fluxo (trata-se da intervenção do novo estado por fixação).» «Existe água sobre a terra e sobre esta água nasce a vaga; o amor mantém-se por cima desta vaga (referência à superação da crise erótica): existe alguém que conheça isto? ([52])» E ainda: «Mergulhar nas profundezas do oceano sem, de modo algum, se banhar», «atar um elefante com um fio de aranha» ([53]) : eis algumas alusões a pormenores da arte interior que se deve pôr em prática. Referimo-nos já à imagem de «cavalgar um tigre» ou, por outras palavras, de uma situação que não admite, sob pena de provocar conseqüências muito graves, a desistência, pois então o tigre saltaria sobre aquele que se deixou cair e dominá-lo-ia. Falaremos mais adiante das conseqüências do abortar desta prática.

Acrescentemos algumas palavras sobre o gênero de preparação requerida por estas práticas nas suas formas superiores. A regra é que a jovem deve ser primeiramente «adorada» e depois «possuída» (e no ritual, mesmo no das práticas coletivas, indicam-se duas posições distintas do casal estando a mulher à direita do homem na primeira fase, e à esquerda na segunda). «Adorar» significa, no seu grau mais elevado «tornar o objeto dum culto», realizando através da mulher a presença da deusa, de Tãrâ, daquela que dá a salvação ou de outras imagens cultuais e vitalizadas do princípio feminino; existe aqui, de certo modo, uma correspondência com o culto da mulher próprio dos «Fiéis do Amor» medievais. Como pormenor interessante, indicamos, que na fase de adoração, embora pertença ao homem a natureza de Krishna (o macho divino), lhe é freqüentemente atribuída a natureza de Rãdhâ, isto é, de mulher. Isto pode ser explicado no sentido de que o homem não possui a verdadeira virilidade, e pertence ao feminino enquanto estiver no domínio profano; devendo abandonar a pretensão de ser já um *purusha* (a encarnação da verdadeira virilidade, sem movimento), se quiser penetrar no domínio do eterno ([54]). É talvez seguindo uma linha de pensamento idêntico que na mística se atribui freqüentemente à alma um papel feminino, o duma esposa ou noiva perante o amante celeste. Esta relação mantém-se, por vezes, no tantrismo vishnuita mas trata-se nesse caso de exceções e de deturpações da concepção central. O processo

---

[52] In Das GUPTA, *op. cit., pág. 167.*
[53] *Ibid., pág. 163.*
[54] *Ibid., págs. 145-146.*

desenvolve-se, no seu conjunto, no sentido duma superação desta condição e de uma inversão de polaridade: como já vimos, a mulher adorada primeiramente como a encarnação viva da deusa e detentora do supra-sensível, da força salutar e iluminante, é depois possuída e passa da direita para a esquerda.

Foi possível recolher dum manuscrito bengalês, resumido por Mahindra Mohan Bose ([55]) vários pormenores interessantes sobre a preparação para o rito sexual. Prevê-se uma longa e difícil disciplina de alimentação e ao mesmo tempo de refreamento do desejo. Numa primeira fase o homem deverá servir a jovem (e podemos ver aqui, de certo modo, um equivalente técnico do «serviço de amor» medieval) e dormir a seus pés, no mesmo quarto; seguidamente e durante quatro meses, partilhará o seu leito, tendo-a à sua direita, posição que, como acabamos de ver, corresponde à fase de «adoração»; durante quatro meses dormirá com ela tendo-a então à sua esquerda, desejando-a sempre, mas sem contatos corporais. Só depois deste lapso de tempo é admitido o ato sexual. No seu conjunto a finalidade deste procedimento, bastante formalista, é evidentemente dupla: por um lado alimentar um desejo subtilizado e exasperado pela vizinhança, sem contatos, com a mulher quase numa quintessência tecnicizada do amor platônico; em segundo lugar, desenvolver o autodomínio até a um grau em que, durante o ato sexual, o abraço da mulher e a identificação dissolutiva com a sua substância fluídica, com o seu *rajas,* esse domínio permita reter o sêmen e desviar a onda no acume da crise erótica, do orgasmo.

É possível falar-se, assim, duma ascese preliminar *sui generis,* assim como para objetivo supremo que se procura atingir através destas técnicas se considera ter havido uma realização supra--ascética, diferente dos êxtases místicos. Isto é aparente sobretudo no tantrismo budista, isto é, no Vajrayãna. Estas escolas chegaram à concepção dum Buda muito diferente da sua imagem habitual, um Buda que teria vencido Mâra, o deus da terra e da morte, e teria chegado à iluminação absoluta, conquistando ainda outros poderes sobrenaturais, graças aos ritos de magia sexual e à sua união com as mulheres («elas são as divindades, elas são a vida» — é uma expressão que um texto atribui a Buda ([56]). Por outro lado, não se trata aqui do sexo concebido somente como um dos meios para atingir o Nirvana. Aquilo que queremos especificamente sublinhar é que no Vajrayâna o estado supremo da *mahâsukha,* em que o Buda se uniu à Çakti, está hierarquicamente colocado para além do próprio estado do nirvana considerado unilateralmente, isto é, como um êxtase separado do mundo. É a essência da doutrina do «quarto corpo» dos Buda, denominado *mahâsukha-Kâya;* ao unirem-se com Çakti uniram-se com a raiz de toda a manifestação, o que equivale a afirmar que são os senhores da imanência *(samsâra)* assim como da transcendência (nirvana): termos que nestas

---

[55] *An introdution to the study of the post-chaitanya sahajiyâ cult, págs. 77, 78, apud* ELIADE.
[56] De La VALLÉE Poussin, *Boudhisme,* cit., pág. 144.

escolas deixam de constituir uma oposição. Quanto ao conteúdo da experiência, poderemos pensar no superamento do estado extático ou de simples *excessus mentis,* se o concebermos de um modo passivo, «místico». Este é, de resto, um objetivo que outras correntes da metafísica hindu procuram também atingir. Diz-se por exemplo: «Não permitas ao mental gozar da felicidade que lhe advém da condição extática *(samâhdi),* mas liberta-o por meio da prática da discriminação, do apego que se sente por essa felicidade ([57]).»

De um modo geral, é possível descobrir sentidos análogos no simbolismo e na terminologia das escolas de que acabamos de falar. Se se conceber que cada homem é potencialmente um Buda, a mulher utilizada terá, para além do nome de *mudrâ* (cujo significado já explicámos) e de *çakti* (visto incarnar a Çakti de forma tangível) também o nome de *vidyâ,* que significa «conhecimento» num sentido que se confunde freqüentemente com *prajnâ =* iluminação; isto equivale a dizer que a mulher incorpora o princípio capaz de despertar a qualidade potencial «buda» do homem. Na mesma ordem de ideias através das quais a mulher dos «Fiéis do Amor» sensibiliza a «Madonna Intelligenza», a Gnose salvadora, a Santa Sapiência que faz a «inteligência possível» do amante (cf. § 47) passar ao ato, tornar-se-á aqui o símbolo vivo da *prajnâ* (iluminação) encerrando-a no mais profundo do ser. Além disso, o mistério da realização é frequentemente indicado nestas escolas por meio do simbolismo da união de *padma* e de *vajra;* estes dois termos são também polivalentes, porque admitem simultaneamente um sentido abstrato, metafísico, doutrinal e um sentido sexual concreto. Podem aludir quer ao órgão sexual feminino e masculino quer à «matriz dos Budas», por um lado, e por outro ao ceptro-relâmpago, ou ao «diamante» (que constituem os símbolos da força e do princípio fixo, incorruptível e soberano do ser). Noutros casos, os termos empregados são *prajnâ* e *upâya,* isto *é,* por um lado a força-iluminação, a técnica, o «meio apropriado», ou «o poder atuante» por outro, os quais, unindo-se, conduzem à realização suprema. Trata-se aqui, de novo, duma união que é, por vezes, concebida em termos abstratos, metafísicos, somente espirituais, e outras vezes num quadro que implica a união do princípio masculino com o princípio feminino através do ato sexual realizado por um homem e uma mulher, existindo uma correspondência ontológica, mágica e analógica entre esses princípios e as expressões *upâya* e *prajnâ* acima citadas ([58]). A conclusão a tirar deste conjunto, e que desejamos sublinhar, é a acentuação que obtém o princípio masculino pelo fato de se atribuir um caráter feminino à força-iluminação e de no simbolismo hierogâmico ela desempenhar o papel de mulher possuída pelo macho no ato sexual, reconhecendo-se, dum modo geral, que o *vajra* possa assumir um sentido fálico ([59]). Teremos, assim, um índice

[57] *Mândfka-upanishad, II,* 45 (comm).
[58] DAS GUPTA, *op. cit.,* pág. XXXVIII.
[59] Também relativamente aos dois princípios concebidos um como «iluminação», *prajnâ, e* o outro como força operante, *upâya,* indicam-se correspondências relativas à fisiologia hiperbiológica em termos análogos aos do taoísmo; a primeira está situada na parte inferior do corpo, próximo do plexo

sinalético para a direção «mágica» destas correntes; e somos, em certa medida, reconduzidos às afirmações que fizemos já acerca da morte de Beatriz e de Raquel, e do simbolismo hermético do incesto.

Poderemos perguntar em que medida as práticas sexuais tântricas conduzem aos mesmos resultados que o despertar puramente yóguico da *Kundalinî.* E por de mais evidente que nestes textos se julga este despertar possível mesmo através da utilização da mulher, enquanto que nós já tínhamos a seu tempo considerado fenômenos da própria vida sexual profana (em certos casos de hebefrenia) que se podem provavelmente considerar como efeitos dum despertar parcial de força basal. A fisiologia hiper-física do Yoga refere-se a um centro denominado *yonishthâna,* próximo daquele em que «dorme» *Kundalini* e diz-se que nele, sob o signo do desejo carnal, se pode produzir uma união entre Çiva e Çakti, quase como que uma antecipação ou um reflexo da união suprema que, segundo o ensinamento yóguico, se realiza no alto, na região coronal. Este fato faz-nos igualmente pensar na possibilidade duma convergência das duas técnicas. Existem, além disso, textos em que a mulher amada e possuída é apresentada como o símbolo vivo da própria *Kundalinî* ou *candâli.* O ponto de vista que predomina é o de que, graças às práticas sexuais somente será possível atingir transitoriamente o *sahaja,* o estado superior, o estado não-dual para lá do Eu e do não-Eu, sendo porém difícil de estabilizar esta conquista como se se tratasse unicamente dum «golpe de mão», não se podendo realizar todas as operações contempladas pelo Yoga com a *Kundalinî,* em ascensão. E essa precisamente a objeção que os meios do Yoga puro fazem às práticas acima indicadas ([60]). Os textos do tantrismo budista, baseados nestes fatos, referem-se, por vezes, também a mestres, que depois de terem chegado à iluminação através de práticas sexuais, se mantiveram afastados das mulheres seguindo uma outra via, proclamando uma doutrina severa. O mesmo não sucede nos meios Siddha e Kaula, para não mencionarmos organizações onde a estas práticas foi dada até uma direção de magia operativa.

Se, como pudemos observar no Yoga, as conseqüências dum despertar mal conduzido da *Kundalinî* podem ser a doença, a loucura ou a morte, é evidente que existe igualmente um risco idêntico nas práticas sexuais, correndo-se até o perigo de que seja maior visto que, e atendendo à orientação congênita da sexualidade humana, se torna mais difícil controlar todo o processo e orientá-lo no devido sentido. Se, no ato sexual, o *bindu* (termo técnico que designa o sêmen e o princípio que lhe corresponde) «cai», não resultará uma libertação, mas um vínculo bem mais

---

solar (mais ou menos ali onde o taoísmo localiza o «espaço da força») e *a* segunda na cabeça. Também neste caso a prática tem por fim fazer subir a deusa do pólo inferior até ao Senhor na região do cérebro (cfr. DAS GUPTA, *op. cit.,* pág. XXXVIII). Na iconografia tibetana do *yab-yum, a* mãe, *yum, e* o macho que ela abraça, são as correspondências de *prajnâ e* de *upâya* que, ao unir-se, provocam a subida do pensamento-iluminação (cfr. Tucci, *op. cit.,* v. I, pág. 224).

[60] Cfr. DAS GUPTA, *op.* cit., pág. 180. ([2]) Cfr. Tucci, *op. cit.,* v. I, pág. 242.

temível ([61]). Esse perigo poderá ser, em particular, uma completa intoxicação sexual; ao absorver nas camadas mais profundas do ser a força feminina, ao ativar a energia elementar do sexo e do desejo, se não se produzir a transmutação, a inversão da polaridade, por se manter predominante a tendência ao simples prazer ávido nem que tal suceda só no inconsciente, a conseqüência poderá ser uma intoxicação fatal para o ser. Dir-se-á, neste caso, que da condição de homem se poderá retrogradar para a condição dum «demônio», dum instrumento de força de que só quereria servir-se como simples meio. Este é também o perigo daquilo que alguns denominaram a «magia vermelha». Enquanto que nas formas superiores das práticas do tipo tântrico é próprio empregar-se a experiências do sexo como um meio, sucede o contrário na «magia vermelha», que se serve dos contatos com o supra-sensível (por vezes com o auxílio de substâncias análogas aos estupefacientes) a fim de intensificar a experiência sexual, e, em especial, para prolongar anormalmente a duração do orgasmo e do prazer, sem contudo lhes modificar a natureza no sentido acima indicado. O perigo das práticas de tipo tântrico é justamente o de terminarem neste plano, sem disso se darem conta.

Conhece-se um mito grego que pode ser considerado como uma dramatização deste resultado abortivo: trata-se do mito da túnica de Nessus. Para que Héracles se unisse a ela pelo amor e pelo desejo, Dejanira envia-lhe uma magnífica túnica que tinha recebido de Nessus, embebida num filtro de amor; tratava-se, porém, dum filtro de morte, de tal modo que Héracles sentiu o seu corpo envenenado e as veias queimadas por uma chama inextinguível. O suicídio de Dejanira foi inútil. Somente o pôde salvar a sua transfiguração sacrificial pelo fogo no monte Oeta onde, todavia, sofreu a fulminação divina; através dela foi Héracles transportado para o Olimpo onde desposou Hebe, a juventude eterna. São claramente visíveis neste mito os significados profundos válidos para a série de fatos de que acabamos de falar. A mulher elementar que se evocou, absorveu e se fez entrar no íntimo, pode transformar-se no princípio duma sede mortal e inextinguível. Nesse caso, só o fulminar olímpico poderá reconduzir ao objetivo original, imortalizante da união.

Esta situação obsessiva é descrita de forma sugestiva num romance de G. Meyrink, que se relaciona exatamente com as idéias do tantrismo. Nele se descreve um personagem que sucumbe ao poder da deusa que, numa das suas encarnações especiais, se ativou numa mulher, e perde, assim, o princípio da virilidade sobrenatural (simbolizada aqui por um punhal-lança correspondendo ao ceptro-diamante — ao *vajra* — da doutrina oriental). A mulher, já conhecida fisicamente, passa então a agir duma maneira hipersensível ou subtil tomando o aspeto duma imagem fascinante e alucinante «através dos seus olhos, do seu corpo, de todo o seu ser sem piedade». O personagem em questão exprime-se assim: «O súcuba apoderou-se completamente dos meus sentidos... foi como que uma sede contínua,

---

[61] DAs GUPTA, O. cit., pág. 108.

mortal, até ao limite em que ou a taça se quebra em pedaços, ou o próprio Deus abre o cárcere... O meu tormento centuplicou-se porque Assia chegou ao ponto de atuar num plano mais profundo, menos tangível, dos meus sentidos, embora não deixasse de fazer sentir a sua proximidade absorvente. Embora a minha vontade tivesse tentado suprimi-la, no início, essa mesma vontade voltava-se presentemente contra mim e eu sentia-me arder de desejo por ela.» Em mil imagens fascinantes apareceu-lhe então «a Nua, a Sugadora, a Dissolvente», e idêntica nas últimas imagens de febre, de desejo, e de nudez, a mulher começa a «envolvê-lo na sua aura, a penetrar progressivamente nele e à sua volta», até que ele sente ter chegado «ao limite da perdição, no limiar daquilo a que os Sábios chamaram o oitavo mundo, o mundo da destruição completa» ([62]).

Recordemos, finalmente, que segundo os textos hindus aquele que pretende executar as técnicas sexuais que conduzem ao *mahá-sukha* deve, além de possuir um perfeito autodomínio, dispor dum corpo são, fortificado pelas disciplinas do Yoga físico; de outro modo, o *mahá-sukha,* isto *é,* o êxtase do estado de união, conduzirá a um obscurecimento dos sentidos, «a algo de parecido com um desmaio» ([63]). Este pormenor é importante pois podemos reconhecer nele uma relação com os estados negativos que, até na erótica profana, e em particular na mulher, se manifestam durante o ato sexual substituindo a experiência transfiguradora.

Detivemo-nos com uma certa demora nos ritos sexuais tântricos, porque eles nos apresentam de modo suficientemente visível e interligados todos os temas principais com que deparamos ao abordar a metafísica do sexo, quer no domínio profano, em formas não intencionais, passivas e tendências, quer no domínio das sacralizações tradicionais. Encontramos, com efeito, nestes ritos o regime das evocações, a aparição e a ativação no indivíduo de um ou de outro sexo, do poder que constitui a sua natureza ou raiz ontológica mais profunda. Do mesmo modo, e constituindo como que a parte dum todo, aí se considera o regime do desejo «platônico», o estado subtilizado, psíquico, da embriaguez que é a essência de todo o *eros,* enquanto que nas práticas constitui uma pressuposição bem definida a independência potencial perante as condicionalidades fisiológicas comuns desse desejo e até do acume do prazer obtido durante o ato sexual. A associação entre a morte e o amor (o amor que mata, morrer de amor, a «morte» durante o espasmo, no orgasmo e no delírio físico) passa aqui do plano romântico ou simplesmente emocional para o plano efetivo, objetivo, duma técnica iniciática, numa experiência onde, à solução de continuidade, ao sucumbimento (que na maioria dos homens corresponde ao traumatismo ou à última crise provocada pela união com a mulher) se substitui uma presença que acompanha ou determina a ruptura de nível, e «morte do mental», a fulminação do «pensamento-iluminação» para lá do estado «dual».

[62] G. MEYRinK, *L'Angelo della Finestra d'Occidente,* trad. it., Milão, 1949, págs. 467, 470.
[63] DAs GUPTA, O. cit., pág. 108.

Finalmente, confirmam-se quer a doutrina do andrógino, como chave da metafísica do sexo, quer a idéia de que a sexualidade na sua função de procriação animal constitui uma queda, através das técnicas de inversão de polaridade e de retenção do sêmen, tal como a concepção da *Kundalinî* a qual, despertada, se torna força que em lugar de alimentar o ciclo da procriação e de reforçar o seu vínculo, conduz ao *sahaja,* ao sem-morte, ao incondicionado. Nestas tradições encontra-se, portanto, um conjunto típico onde os diferentes elementos se ligam, tal como os elos duma cadeia única, dando o sentido exato do todo de que se deve partir para uma compreensão mais profunda dos fenômenos particulares, dos aspectos e possibilidades do *eros* e do amor sexual.

Referir-nos-emos seguidamente a outras tradições secretas situadas na mesma linha de ensinamentos tântricos; os dados que se puderam recolher serão contudo mais fragmentários e não será possível encontrar sempre a mesma clareza ou o mesmo nível quanto às finalidades superiores destes processos.

56. — Práticas sexuais secretas no taoísmo chinês

Constitui a nossa principal fonte de informação o material reunido por H. Maspero num longo e bem documentado ensaio acerca das práticas sexuais no taoísmo chinês, a que aqui nos referiremos essencialmente ([64]). Como base, deveremos contudo, ter presente também a chamada «arte secreta de alcova», corrente no Chinês antigo, e que foi estudada por R. H., van Gulik ([65]).

Antes de mais nada, será oportuno explicar quais são, de um modo geral, as realizações consideradas pelo Taoísmo. Embora Maspero seja uma autoridade em matéria de sinologia, pensamos que não viu o problema corretamente ao afirmar que no taoísmo a concepção «mais corrente» se refere à imortalidade ligada à «solução do cadáver» *(shi kiai) :* trata-se do caso em que o taoísta ao morrer não deixa atrás de si um cadáver mas sim uma espada ou uma vara-ceptro, e ressuscita num corpo imortal, transformação essencial do corpo que morre. Segundo Maspero, o ensinamento esotérico taoísta referia-se, ao contrário, a práticas relativas à respiração e ao sexo, o que não se verifica. A «solução do cadáver» foi considerada também por outras tradições, não como uma idéia religiosa comum, mas sim como a finalidade suprema que um iniciado de grau muito elevado pode esperar atingir. O próprio cristianismo fala-nos do Cristo ressuscitado, cujo corpo desapareceu do túmulo, e S. Paulo, que vai buscar certamente esta idéia aos Mistérios, menciona o «corpo da ressurreição». Poderemos associar a este fato o tema dos personagens míticos, raptados ou desaparecidos de forma mística, que figuram em inúmeras

---

[64] H. MASPERO, *Les procédés de «nourrir l'esprit vital» dans la réligion taoiste ancienne,* em «Journal Asiatique», v. CCXXIX, fasc. de Abril-Junho, Julho-Setembro, 1937.
[65] R. H. van GULIK, *Erotic colour prints of the Ming period with an essay on Chinese sex life,* Tóquio, 1951, e também *Sexual life in ancient China,* Leida, 1961.

tradições e lendas. Entra nesta mesma ordem de idéias a doutrina taoísta do *shi kiai.*

Se, por um lado, as práticas secretas a que se refere Maspero podem fazer parte de processos utilizados para preparar esta realização singular — a transmutação do corpo a ponto de o subtrair à sua corruptibilidade natural e de o desmaterializar sem resíduo — poderão, por outro, situar-se num nível muito mais baixo. Com efeito, quando nestas práticas se fala da obtenção «vida eterna» é evidente que em determinados casos se trata da «vida longa» — *ch'ang sheuy* — isto *é,* duma espécie de prolongamento extranormal da existência individual, com a neutralização dos processos ordinários que alteram a constituição físico-vital e subtil do organismo humano. Poderíamos ser levados a interpretar neste sentido as operações de retenção, fixação e nutrição do princípio vital original de que se ocupa, como já vimos, o tratado sobre o «Mistério da Flor de Ouro». Verificar-se-ia então uma diferença nítida relativamente ao objetivo das práticas tântricas e yóguicas hindus, pois estas tendem mais para a superação de toda a condicionalidade e para a «Grande Libertação» — mesmo admitindo a possibilidade de aí chegar ainda em vida, e no corpo. Por outro lado, nas práticas taoístas em questão, encontra-se igualmente a operação de união do masculino e do feminino, do *yang* e do *yin,* equivalentes à realização do estado não-dual. Estes ensinamentos fornecem-nos, portanto, o sentido duma oscilação talvez relacionada com o fato de, como se pode ler num texto: «as instruções mais importantes ao taoísmo não se encontram no texto escrito dos livros, mas sim em fórmulas transmitidas oralmente» ([66]).

Maspero distingue as práticas que aplicam a respiração daquelas que utilizam o sexo como meio. Limitar-nos-emos a mencionar as primeiras, pois trata-se em parte de ensinamentos análogos àqueles que já tínhamos considerado ao analisar a transmutação endógena. Reaparece, de novo, a noção do «espaço da força» situado na região *yin* do corpo (a parte do corpo que está acima do diafragma é *yang* e masculina, a que se encontra abaixo é *yin,* e feminina) precisamente três polegadas abaixo do umbigo; estas correntes designam-no pela expressão particular de «o domínio do Cinabro Inferior», *tan-lien.* O acesso a este domínio está obstruído (por uma entrada que as «divindades não abrem facilmente»). A prática consiste, na sua essência, a controlar a respiração, de modo a dominar o princípio vital do fôlego e, uma vez ultrapassado o obstáculo, a fazê-lo atingir o domínio do Cinabro Inferior. O fôlego encontra-se, então, com a Essência, também denominada «o Fôlego da Mulher misteriosa»; assim integrado, se o «encerrarem», isto é, se for retido durante muito tempo, produzirá uma energia hiper-física que se difunde e circula como um fluido por todo o corpo, regenerando-o e tornando-o vivo. Considera-se, por vezes, também um processo ascendente por meio do qual a força do centro inferior é

[66] MASPERO, pág. 199. Parece que os dois fatos são frequentemente associados no sentido de «depois de ter vivido longamente» passa-se para a morada do «Senhor das alturas» que também se confunde com o Grande Princípio (T'ai-she) assim como com a transcendência e com a imortalidade tomadas no sentido próprio. Encontra-se uma opinião idêntica também em Chuang-Tze.

conduzida para o lugar que os textos denominam o domínio do Cinabro Superior (localizado na cabeça); essa força transforma-se então num fogo «para incendiar o corpo, para que o corpo tenha o esplendor do fogo». Tudo isto se relaciona com a «fusão de forma (física)», isto é, do soma, do corpo; fala-se de fusão por analogia com a mudança de estado que o fogo produz nas substâncias metálicas sólidas. Seremos assim conduzidos de novo à concepção dum corpo transformado que domina a morte ([67]). Encontram-se nestes ensinamentos taoístas certas correspondências com os dos *Kundalinî-yoga:* o centro inferior, a natureza ígnea da *Kundalinî,* a obstrução da entrada da via axial, o processo ascendente, a união do masculino e do feminino (no yoga: Çiva e Çakti) no cimo da cabeça.

Passemos agora das práticas taoístas com a respiração às do sexo relacionadas com a mesma tradição. Tal como o tantrismo, o taoísmo professa o princípio de que, se para uns a utilização do sexo é deletéria, para outros — para aqueles que estão de posse do conhecimento — poderá representar um meio de realização espiritual e de salvação. «Unir-se a uma mulher — diz-se —é como guiar um cavalo a galope tendo as rédeas podres.» Contudo, a união com a mulher não poderá causar prejuízo àquele que sabe, podendo até ser uma vantagem para ele. «O imperador Giallo — pode ler-se no *Yu-fang-che-yao* — deitou-se com mil e duzentas mulheres e tornou-se imortal: as pessoas comuns têm uma única mulher e (ao unirem-se a ela) destroem a sua própria vida. Ter o conhecimento ou não o ter: como poderiam não depender desse fato resultados opostos?» ([68]).

O conhecimento em questão refere-se a uma doutrina secreta; o mesmo texto afirma-nos assim (I-b) que «os Imortais transmitem o processo uns aos outros; bebendo sangue, e jurando, não o transmitir ao acaso». É o que repete o mestre Teng Yun-tze: «Esta técnica é absolutamente secreta; não a transmiteis senão aos sábios!» ([69]) Um outro mestre do IV século, Ko-Hong, depois de ter sublinhado a grande importância das «práticas de alcova» *(fang-chong-che-fa)* fala nos seguintes termos do objetivo mais elevado a ter em vista: «Os Homens Reais transmitem esta receita oralmente; na sua origem não era escrita; se se desconhecer este processo eficaz não se poderá atingir a vida eterna *(«Pao-pío-tseu»)* (8, 3 b) mesmo que se empreguem as drogas mais famosas.» Não se deve, pois, pensar que se possa conseguir, unicamente através dos textos, aprender com clareza esta questão. O mestre taoísta Ko-Hong, que acabamos de citar, menciona os diversos objetivos que procuram atingir aqueles que utilizam o sexo duma maneira não profana. Para uns trata-se de separar o desgaste da energia vital e de obter a longevidade; para outros, de reforçar o princípio *yang* em si próprios e de dispersar o *yin,* a finalidade mais importante seria, contudo, a de fazer retroceder a Essência para restaurar o

---

[67] *Ibid.,* págs. 208, 213-214, 234, 245-246, 394-395.
[68] *Ibid.,* pégs 380-381.
[69] *Ibid.,* pág. 386. Afirma-se também: «Poucos são aqueles que podem praticar esta arte, e assim não ousam divulgá-la» (in van GuLik, cit., pág. 41).

cérebro. É este o termo traduzido por Maspero ([70]), mas quer o texto tenha empregado ou não a palavra «cérebro» é evidente que a operação a que se refere é a mesma que mencionamos ao tratar das práticas relativas à respiração; não se trata do cérebro físico, mas aquilo a que se chama o «domínio do Cinabro Superior», situado na cabeça. Devemos, com efeito, recordar que, de um modo geral, toda a referência de caráter aparentemente físico ou fisiológico contida nos ensinamentos deste gênero, nos remete na realidade para uma «anatomia» o uma fisiologia hiper-físicas.

Embora se faça a distinção entre estas finalidades diferentes, o fundo comum das práticas permanece sempre a união do *yang* e do *yin,* do princípio masculino e do feminino contidos um no homem e o outro na mulher. Pensa-se que um ou o outro objetivo é atingido mediante o regime diferente do estado de união no ato sexual. Emprega-se uma expressão curiosa e também sugestiva relativamente à prática sexual, ou seja «o enrolar do Dragão e o jogo do Tigre fêmea». O Dragão simboliza o *yang* e corresponde ao homem; o Tigre fêmea simboliza o *yin* e é encarnado pela mulher que se utiliza. Devemos, contudo, recordar, que ao contrário do que sucede em outras tradições, o dragão é representado na tradição chinesa como um animal duplo quer terrestre e das águas, quer celeste e real. Quando simboliza o homem segundo a sua dupla natureza, seria possível relacionar, eventualmente, com os desenvolvimentos da experiência interior no jogo do «Dragão e do Tigre-fêmea» as seis posições do *yang,* atribuídas pelo comentário do primeiro hexagrama de *Yi-King* aos seis signos *Yang;* o Dragão partiria de baixo, da fase em que está escondido e onde só é possível pressenti-lo, passa para a fase em que está visível, e pouco a pouco atira-se, eleva-se no éter e desaparece por fim.

No que diz respeito à escolha da mulher, dá-se bastante importância à idade: não deverá ter mais de trinta anos, mas o ideal será abaixo dos dezoito ou dezenove. Tal como sucede no tantrismo, também aqui não deverá ser mãe nem nunca ter tido um filho. «Mesmo que se trate duma jovem, desde que tenha tido um filho, já não poderá ser útil.» *(Yu-fang-pi-kiue,* I a).

Uma das características particulares deste método é a prescrição que manda mudar a mulher, e toda urna série de textos insiste neste fato considerando-o essencial. «E necessário mudar de mulher depois de cada excitação, é com a mudança que se atinge a vida eterna», diz o texto já citado (1-b) acrescentando: «Se nos unirmos sempre com a mesma mulher o fôlego do *yin* diminuirá e o proveito será reduzido... a Essência e o fôlego da mulher enfraquecerão pouco a pouco e poucos frutos poderá, assim, oferecer ao homem ([71]).» Esta prescrição é até

---

[70] *Ibid.,* págs. 409-410.

[71] *Ibid.,* págs. 295-296. Contudo esta opinião encontra-se também nos antigos tratados correntes sobre a arte de alcova, onde se afirma: «Quem ignora esta arte e se une somente com uma ou duas mulheres, morrerá depressa» (cfr. van GuLIK, cit., págs. 17, 42).

interpretada no sentido de se utilizarem muitas jovens, uma a seguir à outra, podendo-se ler no texto : «Quando se mude de mulher várias vezes o benefício será maior e se numa noite se mudar dez vezes de mulher atingir-se-á o grau supremo e excelente (da operação).»

Isto faz-nos, todavia, pensar não tanto em processos visando verdadeiramente um objetivo iniciático, isto é, transcendente, como em práticas de magia sexual que poderiam mesmo aproximar-se do domínio do vampirismo «psíquico» masculino. Esta idéia surge no nosso espírito não somente devido às referências à longevidade, afastamento de doenças, à «sensação ligeira» e «subtilizada» do corpo, contidas nos textos como conseqüência destas práticas ([72]), mas também, e sobretudo, devido ao fato de se recomendar, por vezes, não se dever fazer uso de jovens já ao corrente desta técnica; segundo P'eng-tsu, a razão desta recomendação deve-se ao fato de a mulher poder tirar, em seu proveito, partido da união para alimentar o *yin* e tornar-se, ela, imortal: uma jovem conhecedora procurará o seu próprio desenvolvimento e não terá utilidade para o seu companheiro ([73]). Não se poderia obter então um contato bilateral, uma experiência onde, quer o homem, quer a mulher, tirassem proveito da sua fusão nos estados que se desenvolvem durante o ato do amor. Dever-se-ia pensar que neste caso o homem procurava simplesmente uma substância fluídica complementar para absorver ou empregar como excitante para reforçar em si a qualidade *yang,* ou qualidade «Dragão», o princípio da virilidade perante a qualidade *yin* ou «Tigre» da mulher. Preferiria que a sua companheira não estivesse iniciada no sentido secreto, mágico, do ato sexual, para impedir que fosse ela a tirar daí proveito e, que, no conjunto, fosse ao contrário o *yin* que prevalecesse. Se se tratasse simplesmente dum fluido feminino que se teria de absorver para alimentar o princípio vital, seria mais fácil compreender a utilização quase em série de numerosas jovens. Na Índia e no Tibete, num enquadramento análogo, são igualmente conhecidas certas técnicas sexuais para prolongar a vida: na sua essência, será preciso que o homem, ao unir-se à mulher e embora provocando o orgasmo, não sinta qualquer prazer; isto conduzirá, de certo modo, à absorção vampírica de energia vital feminina ([74]). De resto existem nos Upanishad vestígios dum processo «absorvente» análogo, que tende a subtrair o «sêmen» à mulher no decorrer do ato sexual para que ela não conceba. O texto diz que para atingir este fim o homem, com a boca unida à da mulher e penetrando-a, deverá expirar e depois inspirar (provavelmente retendo o fôlego), dizendo mentalmente a fórmula: «Com a minha força, com o meu sêmen, eu tomo o teu sêmen» (sobre o «sêmen feminino» ver o que já dissemos no § 54) ([75]). Este texto indica também um pormenor análogo àquele que é considerado no taoísmo, pois faz-se depender da

[72] MASPERO, pág. 384.
[73] *Ibid.,* pág. 396.
[74] Cfr. A. DAVID-NEEL, *Magie d'amour et magie noire,* Paris, 1938, págs. 104-105.
[75] *Brhadâranyâka-upanishad,* IV, iv, 10.

posse do conhecimento a vantagem do homem ou da mulher quando se unem sexualmente: se o homem detém esse conhecimento aproveita-se das «boas obras da mulher» à qual se une; se, pelo contrário, não está consciente, será a mulher que se apropria das do homem. Acrescenta-se que até homens do grau dos brâmanes estão destituídos de virilidade se se unirem a uma mulher sem terem esse conhecimento ([76]).

Existem, contudo, razões para pensar que nas práticas taoístas secretas este todo não termina duma forma tão problemática. Sabemos, entre outras coisas, que a técnica principal não difere muito da técnica tântrica. A primeira fase desta técnica denomina-se a arte real de igualar, harmonizar ou misturar a respiração; *chang-K'i chen-chu;* constitui a designação técnica dos preliminares eróticos tendentes a reaviver o magnetismo natural que se acende através da relação *yin-yang* até a um grau especial de exaltação e de sintonia dos dois. Não é senão depois da intervenção deste estado, alimentado durante um certo tempo, que se passará à união dos corpos *(Yu-fang che-yao, I* b). É possível que com estes preliminares se tenda à condição que, para ser realizada segundo o ritual tântrico que citamos anteriormente, implica dever passar-se um certo tempo na intimidade da mulher, abstendo-se no entanto de contatos físicos. Como afirmamos, o regime do ato sexual *huo-ho* não difere muito, a este respeito, do regime tântrico: ao possuir a mulher, o homem não deverá chegar a emitir o sêmen ([77]) e se o processo de ejaculação estiver já em curso, deverá inibi-lo e fazer regressar o sêmen para «reter a Essência» — esta Essência corresponde visivelmente à *vîrya* e ao *hindu,* ao princípio da virilidade mágica do ensinamento hindu. No *«Su-nui-king»* diz-se justamente : «O essencial da técnica consiste na união com diversas mulheres sem emitir a Essência ([78]).» Trata-se de despertar a força primária (a Essência); desde que o ato de amor a ponha em movimento (um texto diz: «deve tornar-se muito agitada») deverá suspender-se o processo de ejaculação — para tal estão previstos em certos textos métodos físicos extremamente drásticos. Dá-se então o processo de retrocedimento; a Essência despertada e retida sobe ao longo da coluna vertebral para o «cérebro». É aquilo a que se chama «a arte de fazer regressar a Essência para que ela se reintegre no (centro situado no) cérebro — *huan-tsing pu-nao» (Yu fang che-yao,* I b) ([79]). «Penetrar somente, sem emitir», é a máxima repetida. As instruções de Lieu King são: depois da harmonização da respiração do homem e da mulher «penetrar

---

[76] *Ibid.,* IV, iv, 4.
[77] Este procedimento era já freqüentemente recomendado nos tratados correntes sobre o sexo, salvo quando se procurava deliberadamente a procriação; devia, contudo, levar-se sempre a mulher ao orgasmo («até a fazer gritar», diz-se num texto — *Tung-hoüan-tzü,* VII — cfr. VAN HULIK, págs. 8, 20, 33, etc.). Este autor pensa que os taoístas haviam dado a esta técnica uma orientação «cruel», tanto assim que chamavam à arte de alcova a «doutrina perversa» *(hsien-chiao)* e a acusavam de «provocar muitas vezes a morte das suas infelizes vítimas» das quais se pretendia extrair o «feminino primordial» *(YÜan-p'iu* — cit., págs. 11, 12). Deve porém recordar-se que VAN GULIK se baseou a este respeito nos boatos malévolos dos ambientes hostis ou profanos.
[78] MASPERO, *op. cit.,* pág. 384.

quando (...) está fraco, e retirar-se quando está duro e forte», enquanto que outro texto afirma: «Aquele que entra forte e sai fraco, perecerá, mesmo que tivesse tido um destino melhor.» *(Yang-sing yen-ming lu, II,* 13-a-b). Maspero coloca entre parênteses como sujeito gramatical da frase precedente (...), *phallus,* o órgão masculino (denominado nos textos a «haste de jade»). Esta interpretação parece-nos, contudo, assaz grosseira; através dela é difícil imaginar o curso que na prática e no plano físico os acontecimentos vão tomar logo de início. É mais provável que, na sua essência, se trate mais dum estado e duma força do que do órgão sexual, mais do princípio *yang* do homem, que encontrando-se «fraco» no primeiro contato com a mulher se reforçará pouco a pouco, no decorrer da operação mágica, dominará o *yin* e sairá «endurecido» da experiência, sendo esse um dos objetivos que os textos indicam claramente. O ritualismo é aqui aplicado de tal modo que, por ser oitenta e um o número completo *yang,* esse número deveria também, na prática perfeita, corresponder ao número de movimentos que «a haste de jade» executa, nas «cordas do alaúde» (o órgão sexual feminino) ([80]): não é concebível senão como uma mecanização em absoluto paralisante, a não ser no caso de situações muito especiais, em que, de modo involuntário, a realização intensamente vivida dum significado leve espontaneamente, diríamos até magicamente, a uma estrutura simbólica precisa, correspondente, ao gesto físico.

Teng Yu-tse, personagem lendária de «imortal» que teria vivido durante a dinastia Han no século II, menciona a dupla finalidade: «diminuir o *yin* para aumentar o *yang» e* «coagular o licor da Essência» (é evidentemente o mesmo que dizer: fixar a *vîrya)* ([81]). Maspero transmite-nos a advertência de que, tal como sucede com as práticas relativas à respiração, estas também não deverão ser afrontadas sem uma preparação adequada. Devem, além disso, escolher-se dias bem determinados para executá-las; existindo para os taoístas um conjunto de interdições baseadas na astrologia — são interditos, por exemplo, o primeiro e o último dia do mês, os períodos do primeiro e do último quarto de Lua, e ainda o da Lua cheia; acrescentando outras datas e circunstâncias consideradas não propícias, conclui-se que estão excluídos para a «união mágica do Dragão com o Tigre fêmea» ([82]) praticamente duzentos dias por ano. Prevêem-se também horas favoráveis: a união com a jovem deverá efetuar-se à «hora do fôlego vivo *yang,* e depois da meia-noite», sem que se esteja não embriagado nem demasiado enfartado com alimentos;

---

[79] *Ibid.,* pág. 385.
[80] *Ibid.,* pág. 384. Nos tratados de erótica figura também uma relação entre os números simbólicos (pares e impares) do *Yin* e do *Yang* e dos movimentos a executar dentro da mulher: prescreve-se assim que se executem grupos de quatro (ou oito) movimentos lentos, seguidos de um movimento vigoroso e profundo (4+1=5; 8+1=9) números ímpares *yang,* parando quando a mulher tem o orgasmo e grita, recomeçando depois. (Cfr. van GuLik, págs. 43, 55).
[81] MASPERO, pág. 386. Talvez se possa associar a isto a fórmula geral de vivificar a força *yang* em todo o corpo, de manter íntegro no seu fluido o que também se concebe como um coagular ou fixar — cfr. C. PUNI, *Taoismo,* Lanciano, 1922, págs. 117-118.
[82] *Ibid.,* págs. 397, 400.

encontramos aqui, de novo, e entre outras coisas, a ligação, já mencionada, entre a mulher, o *eros* e a noite (§ 21). A prática supõe uma capacidade de meditação e uma concentração mental intensas. Não se encontram aqui, tal como sucede na Índia e em outros locais, processos preliminares de sacralização, mas é explicitamente afirmado que a operação se deverá efetuar num estado diferente do da consciência comum de vigília. «De cada vez que se executa este ato — diz-nos Teng-tse — deverá entrar-se em meditação; é necessário perder, primeiro a consciência do corpo e, seguidamente, a do mundo exterior ([83]).» O que equivale a dizer que é preciso entrar num estado de transe ativo, para que, ao executar as ações materiais e, evidentemente, sem ter perdido a sensação da mulher e do corpo da mulher, a experiência se desenrole, em substância, no plano subtil e hiper-físico. No que se refere à parte mais importante, a subida da Essência para a sua sede superior, depois da suspensão e desvio da força despertada da direção ao longo da qual se produzirá a ejaculação do sêmen na mulher, será necessário acompanhar a prática com uma atitude mental que permita seguir e dirigir o processo para o interior de si próprio ([84]).

O mesmo Teng Yu-tse refere-se também a uma invocação ([85]) segundo a qual «os homens deverão manter (o espírito fixado) nos rins, retendo a Essência resolutamente e distilando a respiração, a qual, seguindo a coluna vertebral subirá em contracorrente para o *Ni-Huan; é* o que se chama «fazer regressar à origem, *huan-yuan.* «As mulheres deverão, ao contrário, manter (o espírito fixado) no coração, nutrindo os espíritos, distilando um fogo imutável (o *rajas* ou *tejas,* na terminologia hindu) fazendo descer o fôlego dos dois seios até aos rins, donde de novo se elevará ao longo da coluna vertebral para se dirigir igualmente para o *Ni-Huan* ([86]). A isto se chama a «transformação do Real», *hua-shen.* Após cem dias, chegar-se-á à transcendência. E praticando durante muito tempo, chegar-se-á espontaneamente ao Homem Real e atravessar-se-á os séculos vivendo eternamente. É o método para não «morrer» ([87]). Reaparece a propósito deste «não morrer» a ambigüidade já por nós sublinhada: não se compreende bem se tudo se reduz à conquista da longevidade e à confecção duma espécie de elixir alquímico (encontram-se, por vezes, com efeito, expressões como: «Quer sejais jovens ou

[83] *Ibid.,* pág. 386.
[84] *Ibid.,* pág. 218, onde se fala da faculdade da visão interior — *ni-she ou nei-kuan* — graças à qual é possível apercebermo-nos do interior do corpo, a ponto de podermos guiar as operações. Nos textos não se fala desta visão como de uma faculdade extraordinária.
[85] Eis o texto: «Que a Grande Deusa do Augusto Supremo ao coagular os humores torne o Transcendente duro como um osso! Que os seis sopros do Grande-Real-que-não-tem-um-mais-alto regressem ao interior. Que o Velho Mistério da Essência Superior faça a essência regressar para se reintegrar no (centro do) cérebro! Fazei de modo que eu una (o *yin* e o *yang* ao unir-me com uma mulher) que o embrião se funda, e que a Jóia seja preservada.» (MASPERO, pág. 386).
[86] Neste caso considera-se evidentemente a comparticipação consciente da mulher e o conhecimento, da sua parte, da finalidade deste processo em oposição aquilo que vimos ser recomendado por outros textos (segundo os quais a mulher deveria ignorar a operação oculta para a qual serve de meio).
[87] MASPERO, *op. cit.,* pág. 386.

velhos, tornareis a ser adolescentes») ([88]) ou então que uma espécie de reintegração de ordem também física e «vital» seja considerada como a conseqüência duma realização de ordem mais elevada, ou seja, a realização da vida imortal no sentido próprio, transcendente. Deveremos, perante ambigüidades deste gênero, recordar sempre o aviso contido nos textos, de que a essência destes ensinamentos iniciáticos não era transmitida senão por via oral.

Nas informações recolhidas por Maspero não se encontram indicações acerca dos perigos inerentes às práticas sexuais de união do *yin* e do *yang.* Existem, contudo, razões para supor que elas se expõem igualmente ao risco duma intoxicação erótica, quando, devido ao desfalecimento do homem na união mágica, for o *yin,* ou qualidade Tigre atuando na mulher, que ocultamente domina o *yang* ou qualidade de Dragão a atuar no homem. Como já tivemos a ocasião de indicar, talvez seja esse o motivo do conselho de não utilizar mulheres jovens iniciadas no segredo da prática, pois poderiam tirar daí vantagens que resultassem num perigoso desenvolvimento do *yin;* o que invertiria completamente a polaridade da prática.

À parte as operações sexuais individuais, isto é, executadas por um casal isolado, são mencionadas práticas coletivas em numerosos textos taoístas, que parecem ter sido constituídas por uma mistura de antigos ritos orgíacos sazonários (primaveris e outonais) com as técnicas propriamente iniciáticas que acima indicamos. Assinalavam-se como sendo propícios para estes ritos coletivos os dias de Lua nova e Lua cheia, dias que estavam, ao contrário, interditos para os ritos sexuais individuais. A alusão de que visam a libertar dos pecados e a afastar as desgraças que, segundo a «lei das ações e das reações concordantes» podem derivar das ações do indivíduo, faz-nos pensar na existência dum objetivo de absolvição ou purificação, obtido através da imersão no informe (nas «Águas») a que nos referimos ao estudar o sentido último dos ritos orgíacos em geral. Existe, contudo, uma diferença: até nas práticas coletivas se devia observar no decorrer do ato sexual um regime de não emissão do sêmen. Pode ler-se a este respeito no *Siao tao luen:* «Aqueles que executam esta prática realizam a Fórmula Real no Domínio do Cinábrio; mas respeitam o Segredo-Proibido e não emitem na via ([89]).» O princípio utilizado é o da promiscuidade: com mais força de razão, nada se deverá, aqui, opor à troca de mulheres. Quanto aos objetivos, esse mesmo texto indica igualmente o de assegurar uma força protetora («favorável») contra todos os perigos, influências hostis, demônios. Se o efeito que se procura aqui obter é também a realização da pura qualidade masculina *yang,* poderíamos reconhecer neste fato um paralelo com a base das antigas idéias romanas a propósito do poder mágico e exorcizante do *phallus.* De qualquer modo, não é fácil conceber a coexistência dum regime de orgia coletiva como de atos sexuais sem emissão de esperma. Poderemos, quando muito,

[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.,* págs. 404-405.

imaginá-lo no enquadramento duma cadeia mágica convenientemente organizada e articulada (com as «rodas» tântricas que indicaremos mais adiante) e não duma promiscuidade efetiva. Os textos lembram-nos também, a este propósito, que se trata de «coisas que não podem ser expostas nos seus pormenores» ([90]); embora seja indubitável que, em variados casos, as práticas coletivas devem ter degenerado, e vários autores deplorem que no período após os Wei e os Tsin tenham elas dado origem entre os taoístas ao nascimento de crianças ([91]), o que implica evidentemente o fato de se terem abandonado ao curso normal, «úmido», dos atos sexuais humanos.

Também na área arábico-persa se confirma a existência de práticas orgíacas para fins místicos. Todavia, as informações que se têm sobre este assunto reduzem-se a algumas indicações de autores e viajantes mais inclinados a escandalizar-se do que a estudar inteligentemente as tradições correspondentes e a indicar as suas implicações. E numa relação fazendo parte duma obra coletiva recentemente publicada ([92]) que se podem encontrar informações diretas relativas a certas práticas sexuais que se transmitiram até aos nossos dias nos meios árabes da África do Norte. A união com a mulher surge aqui como um dos meios empregados para pôr em ação o poder duma influência espiritual *(barakah)* fixada no discípulo por uma iniciação de certo modo virtual, por meio dum rito preliminar. Deverá notar-se que esta técnica é escolhida somente para as pessoas cujo temperamento é particularmente atraído pelo sexo; essa inclinação predominante constituirá então uma espécie de matéria-prima ([93]). Outro pormenor interessante refere-se a uma condição que é reputada indispensável, isto é, dar prova da incapacidade de ser hipnotizado ([94]). Isto é, evidentemente, para evitar um estado de passividade, até mesmo de fascinação, quando se entra em contato com a mulher. Recordemos que no tantrismo se fazia também alusão ao perigo dum estado deste gênero, uma espécie de delíquio ou desmaio, se substituir ao êxtase ativo do *mahâ-sukha.* Na parte essencial desta relação encontramos, mais uma vez, o regime bem conhecido do ato sexual «contra a natureza». «A norma consiste em conduzir a união com a mulher de forma que em caso algum se chegue à sua solução final normal constituída pela ejaculação do sêmen. As organizações com quem estive em contato dispunham de jovens berberes especializadas nestas práticas. Lembro-me de que elas recebiam de cada vez uma preparação oculta. Eram além disso distribuídas fórmulas — *dhikr — e* nenhuma dessas jovens consentia em prestar-se a essas práticas se as fórmulas não fossem empregadas. A experiência prolongava-se pela noite fora e utilizava-se um chá árabe, isto é, uma espécie de infusão muito forte à qual se ia juntando sucessivamente infusões de ervas variadas que deviam estar

---

[90] *Ibid.,* pág. 405.
[91] *Ibid.,* pág. 409.
[92] *Introduzione alia Magia,* cit., v. III, págs. 365-374 («esperienza fra gli Arabi»).
[93] *Ibid.,* pág. 371.
[94] *Ibid.,* pág. 372.

relacionadas com os graus e a progressão da experiência ([95]).»

A mesma pessoa acrescenta: «O objetivo desta prática parecia ser duplo. Tratava-se, antes de mais nada, dum autodomínio, diferente da simples resistência à tentação, pois aceitavam-se todas as condições normais, físicas e psíquicas da união carnal com a mulher, não sendo necessário abafar as sensações que habitualmente se despertam, devendo somente dominar-se e inibir-se a emissão do esperma. Sucedia, porém, que as jovens utilizadas tinham, ao contrário, recebido a ordem precisa de tudo fazer para que tal sucedesse. Como pormenor interessante citarei que me aconteceu ter visto algumas destas jovens chorar quando conseguiram atingir esta finalidade de "desvio" e pedir desculpa dizendo que tinham sido forçadas a obedecer a uma ordem.» Por sua vez o objetivo que se procurava atingir resistindo e dominando-se, constituía igualmente um meio, pois as forças despertadas pelo ato sexual assim dirigido, deveriam provocar o traumatismo necessário para a iluminação e a tomada de contato com o supra-sensível ([96]). É interessante observar que à parte estas práticas sexuais, o autor do relato foi instruído nos ritos de magia evocatória, não tanto em vista da produção de fenômenos paranormais quanto do desenvolvimento do autodomínio e de um poder de comando, sabendo-se que nas experiências evocatórias deste gênero é possível, a todo o momento, ir-se ao encontro da loucura se não se tiver a orientação acertada: este perigo inerente às práticas sexuais já foi por nós mais de uma vez assinalado ([97]).

Se quiséssemos estabelecer uma certa relação com a via do sofisma a propósito dos estados experimentados nestas práticas, poderíamos falar talvez de «extinção», *fanah,* seguida pela «estabilidade», *tasis* ou *baqah.* Citamos já Ibn Arabî a propósito do regime de sacralização da união sexual e da identificação da mulher à «natureza» cósmica. Podemos citar, aqui, uma outra passagem deste autor: «Quando o homem ama a mulher, deseja a união, isto é, uma união o mais completa possível no amor; e na forma (corpórea) composta de elementos não existe união mais intensa do que a do ato conjugal. A voluptuosidade invade, através dela, todas as partes do corpo, e é esta a razão pela qual a lei sagrada prescreve a ablução total (do corpo após o ato conjugal) devendo a purificação ser completa assim como tinha sido total a extinção do homem na mulher quando do êxtase produzido pela voluptuosidade (da união sexual). Porque Deus tem ciúmes do Seu servidor, não tolerando que este creia poder gozar algo diferente de Ele. Assim, purifica-o (através do rito prescrito) para que, se o desejar, se volte, na sua visão para Aquele no qual na realidade se extinguiu — visto nada mais existir para além disto ([98]).» Trata-se, pois, da transformação da dissolução através da mulher, numa extinção no seio da divindade superando o fato ilusório da voluptuosidade individual e corporal: é esta

---

[95] *Ibid.,* pág. 371.
[96] *Ibid.,* pág. 372.
[97] *Ibid.,* pág. 371.
[98] IBN ARABI, *La Sagesse des Prophètes,* trad. cit., págs. 186-187.

provavelmente a chave da técnica islâmica.

No que se refere às tradições europeias não é fácil descobrir, na Idade Média e nos séculos seguintes, a presença de escolas que tenham utilizado processos análogos. Mencionamos já certas correntes cabalísticas especiais assim como os irmãos do Livre Espírito; tratava-se, porém, nestes casos de simples erotismo místico, nada transparecendo neles sobre um regime iniciático particular para o ato sexual. Não está, contudo, excluído que este possa ter sido considerado noutros meios mais fechados. Citámos num capítulo anterior ([99]) um texto hermético-cabalistico, o *Asch Mezareph,* atribuído a Isaac o Holandês, no qual o simbolismo do golpe de lança de Fineo que trespassa um par de pecadores no momento do ato sexual, e dá origem a prodígios, pode fazer pensar na técnica tântrica e taoísta da retenção do *vîrya* durante o ato de amor. Se quiséssemos, poderíamos encontrar um sentido análogo na décima primeira «Chave» de Basilio Valentino. Vêem-se representadas nele duas mulheres cavalgando dois leões que se entredevoram; elas seguram um coração de onde jorram e se misturam os fluidos do Sol e da Lua. Ao lado encontra-se um guerreiro completamente armado, brandindo a espada, prestes a arremessá-la (a suspender o processo ([100]).

A décima quinta carta do «Tarot» de inspiração hermético-cabalística parece aludir igualmente a processos sexuais ([101]). Intitula-se «O Diabo». A figura central apresenta os traços duma das formas mais frequentemente atribuída a Bafomet, a divindade secreta dos Templários. Trata-se duma figura andrógina de cabeça de bode com o pentagrama marcado na fronte. Ao seu braço direito e ao seu braço esquerdo estão respectivamente associadas as duas fórmulas alquimico-herméticas *Solve* e *Coagula.* A figura segura na mão direita um facho aceso e sendo este lado o que corresponde ao *Solve,* poderia indicar o fogo interior que se acende durante o processo. A mão esquerda segura os antigos símbolos dos órgãos sexuais masculino e feminino, e o termo *Coagula* poderia referir-se à ação mágica de fixação que gera o andrógino. Vemos além disso, mais abaixo, no hieróglifo situado no pedestal sobre o qual se eleva a figura central servindo de chave ao conjunto, um diabo macho e o outro fêmea que poderiam corresponder ao homem e à mulher que participavam no ato sob o signo desta figura chave, isto é, do andrógino portador do pentagrama. O homem faz o gesto ritual da bênção com a mão esquerda voltada para cima, para o facho aceso, enquanto a mão direita está pousada sobre os seus órgãos genitais; ao contrário dele, mulher toca com a mão direita a parte inferior da figura andrógina, tendo a mão esquerda pousada sobre o próprio sexo. Isto poderia significar, uma vez que ela se encontra do lado do *Coagula,* que esta fórmula tinha um segundo sentido,

---

[99] *La tradizione ermetica,* cit., pág. 149.
[100] B. VALENTINO, *Practica cum duodecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientum,* Francoforte, 1618.
[101] Reconstrução da figura hieroglífica, em O. WIRTH, *Le Tarot des Imagiers du Moyen-Age,* Paris, 1927, págs. 174 e ss.

isto é, se referia à «coagulação da luz astral», ao estado de embriaguez fluídica que constitui a contribuição da mulher a este ato. Constatamos, assim, que mesmo nas diferentes partes dum hieróglifo abstruso e ambíguo podendo incorporar significados polivalentes, essa figura poderá aludir aos diferentes momentos dum processo de magia sexual iniciática.

Acerca do verdadeiro hermetismo — entendendo por esta expressão a doutrina secreta transmitida no Ocidente através da linguagem simbólica e evasiva dos processos dos alquimistas — afirmamos já ser a interpretação sexual uma das interpretações possíveis para as operações a que se referem os textos: não o será porém senão em virtude da multiplicidade de planos com que pode estar relacionado todo o símbolo iniciático devido à sua própria natureza. Com efeito, no hermetismo, o simbolismo erótico desempenha um papel de relevo, e, em princípio, os processos que engloba poderiam aplicar-se no seu esquema ao domínio da magia sexual. Sublinhamos já a importância que tem nesta tradição o simbolismo do andrógino, do *Rebis.* Declara-se, com base nos antigos textos helênicos, que a essência da Obra consiste na união do masculino com o feminino ([102]). Do ponto de vista de alquimia, o masculino é constituído pelo Enxofre, força que está talvez relacionada com o princípio do Eu e com o divino (o termo grego para Enxofre: *Beiov* tem o mesmo sentido). Existe uma grande variedade de designações para o princípio feminino: é o Mercúrio, a Água da Vida, a Matéria--Prima, o Solvente Universal, a Água Divina, etc. É a «Senhora dos Filósofos» de que o «nosso Ouro» necessita, significando o Ouro igualmente o macho no seu princípio «ser». «O nosso Ouro corporal — diz Filatélio ([103]) — está como morto antes de se ter unido à sua esposa.»

O Enxofre interior e secreto somente então se desenvolve. «Referindo-se à mulher, o tratado de Ostonus tinha já declarado: «Está escondido em ti todo o terrível e maravilhoso mistério ([104]).» A dissolução é, contudo, o primeiro efeito da «união oculta», agindo o Feminino ou Mercúrio como um dissolvente. Daí deriva a fase denominada «Obra em negro» ou *nigredo* na qual o macho, o «nosso Rei», morre ([105]). Todavia quem está envolvido nesta crise é unicamente o «Ouro corporal», também chamado o «Enxofre vulgar»; trata-se da forma condicionada de manifestação do princípio da personalidade, a que pode chamar-se o «Eu físico». Ao unir-se ao Mercúrio ou Água divina remove-se a sua clausura. Após a crise manifestar-se-á então o estado extático, a luz nasce, as «pombas de Diana» surgem

---

[102] Por ex. Zósimo, in M. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecques,* Paris, 1887, v. III, pág. 147.

[103] *Introitus apertus ad occlusum regis palatium,* c. I.

[104] *Apud,* BERTHELOT, cit., pág. 8.

[105] Uma referência sugestiva à ação da mulher é-nos dada no esboço acerca da «morte hermética do seu esposo» que, segundo a *Turba Philosophorum,* a mulher durante a *união* realiza com «a arma escondida no seu corpo» e que em outros textos é chamada a «luta do feminino». M. von FRANZ, *Aurora consurgens,* cit., pág. 233). Por outro lado, as expressões semelhantes não podem deixar de fazer pensar no plano sexual concreto.

naquilo a que pode chamar-se o *albedo,* a «Obra em branco» que deverá ser considerada como constituindo o aspecto positivo e não mais negativo do «regime da Mulher» ou «da Lua». Para atingir o objetivo proposto é, contudo, muito importante nesta operação que o homem disponha daquilo a que os textos se referem, às vezes pelo nome de «Aço dos Sábios», ou outras de «Enxofre incombustível», designações que aludem a um poder que não se «inflama» (que não se deixa transportar) e que não se altera (Aço) conservando-se através destas mudanças de estado, e que, num dado momento se torna o princípio («sêmen») de um novo desenvolvimento. Este desenvolvimento corresponde à terceira fase essencial do *Opus alchemicum,* que constitui a «Obra em vermelho», ou *rubedo,* na qual é superada a condição de mera abertura extática; nesse momento o Enxofre e o Fogo estão de novo ativos, e o masculino tornado vivo reage com a substância que o tinha dissolvido, dominando o feminino (na *Turba Philosophorum é* possível ler-se: «A Mãe é sempre mais piedosa para com o Filho, do que o Filho é para com ela»). Absorve-se e transmite-lhe a sua natureza. É nessa ocasião que a união do Rei e da Rainha, lavados e *desnudados,* também denominada «Incesto» produz aquele que está para além de ambos, o *Rebis,* andrógino coroado, conjunto de Sol e Lua, que detém «todo o poder» e é imortal ([106]).

Enquanto os textos declaram que o conjunto destes processos da Arte hermética aplicada ao homem, reflete o próprio processo da criação, da manifestação cósmica, nos seus momentos essenciais — também por outro lado se torna evidente a partir deste breve resumo a maneira como os símbolos e as operações herméticas se podem prestar a ser aplicadas no próprio plano das práticas sexuais de tipo tântrico. Dissemos já que se deve contudo ter em mente que não obstante a larga utilização do simbolismo erótico (por vezes em termos bem crus: encontrando-se nos textos imagens do *coitum* do Rei e da Rainha, ambos nus e de membros enlaçados nas mais diversas posições) ([107]) os antigos mestres do hermetismo não seguiram, na prática, a via do sexo; não recorreram à mulher para reintegrar o princípio feminino, desnudar a sua Diana, possuir a sua Hebe e levar a cabo a *opus transformationis* até à geração do andrógino coroado. Ao que parece, não foi senão em épocas mais recentes que alguns continuadores do hermetismo incluíram a «via de Vénus» e interpretaram as operações herméticas referindo-se a ela.

---

[106] Sobre este assunto cfr. a nossa obra já citada, em particular a sua segunda parte. A título de exemplo reproduziremos aqui algumas expressões características dos textos herméticos: «A mulher tem inicialmente vantagem sobre o macho e domina-o de modo a modificar a sua natureza, não o deixando antes de se ter tornado grávida. Então o homem recobra forças sendo ele que fica com vantagem. Domina-a tornando-a semelhante a ele.» «O Mercúrio filosofal é uma Água dissolvente... É nela que o Rei morre e ressuscita, pois essa mesma Água mata e vivifica. Os Filósofos (herméticos) deram mesmo o nome de Vida e Ressurreição à cor branca.» «Quando essa Água realizou a solução perfeita do fixo, denomina-se Fonte da Vida, Natureza, Diana nua e livre.» «Prometeu representa o seu Enxofre animado pelo Fogo celeste», etc. (J. PERNETY, *Dictionnaire mytho-hermétique,* Paris, 1758, págs. 220, 237, 467, 407).

[107] Cfr. as imagens reproduzidas por C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie,* Zurique, 1944, figs. 167, 226, 268.

Poderíamos mencionar a este respeito os ambientes em que Gustavo Meyrink foi iniciado em certas doutrinas, que se encontram expostas aqui e além nos seus romances de modo vivo e sugestivo. Poderemos obter dados mais diretos através da escola de Giuliano Kremmerz (pseudónimo de Ciro Formisano) que desenvolveu a sua atividade na Itália no fim do último século e princípio deste, no âmbito duma organização ou «cadeia» a que se deu o nome de Myriam.

58. — A Myriam e a «piromagia»

Esta designação é já em si interessante. A teologia mística cristã concebeu também Maria, a Virgem *theotokos* (_ «Mãe de Deus») como personificação da Igreja que, doadora de vida sobrenatural, faz nascer o Deus, o «Cristo em nós»; sendo possível encontrar no esoterismo hebraico uma idéia análoga a propósito da Shekinah, que foi identificada à força mística e eficaz das comunidades iniciáticas. L. Valli tinha já afirmado que, na sua linguagem secreta, os Fiéis do Amor chamavam «mulher» não somente à «Santa Sapiência», mas também à organização que era a portadora e a administradora desta força. Esta mesma concepção é encontrada na escola de Kremmerz, com uma correspondência significativa: se cada um possui a sua Myriam, a sua «mulher» que é o ser fluídico ou o duplo vital do seu ser, existirá ainda uma Myriam coletiva que constitui a própria cadeia, ou, por outras palavras, a força fluídica da vida da organização invocada como uma entidade ou influência espiritual superior por cada um dos participantes, para a integração espiritual e operacional tendo em vista a iluminação ([108]).

A parte este fato, as referências que se podem encontrar nos escritos de Kremmerz acerca da via de Vênus parecem limitar-se ao acender dum fogo psíquico («piromagia») através duma relação sem contactos físicos entre dois indivíduos de sexo diferente; esta orientação pareceria, assim, análoga à das forças medievais especiais de que, a seu tempo, falamos. Kremmers diz, de um modo geral, a propósito da magia ([109]): «A magia, estado ativo da conquista da vontade, é da competência absoluta do macho, mas este não o seria se a mulher não se prestasse ao seu impulso atuando como recipiendária», o feminino fornecendo neste caso essencialmente o «fluido» para ativar e magnetizar a vontade do homem, e a transportar, uma vez integrada, a um estado de androginia.» Voltaremos a falar sobre estas possibilidades ou aplicações operativas. Não iremos, porém, deter-nos agora para analisar a utilização da mulher como uma espécie de médium guiada pelo homem, a ponto de se tornar o seu complemento vidente, partindo duma relação de

---

[108] As informações a este respeito podem ser encontradas sobretudo no IV dos *Fascicoli della Myriam,* que não estão à venda. É a seguinte uma passagem duma invocação: «Que o prodígio seja grande — que Myriam apareça — que o destino do triunfo — seja rápido como mil — vezes o relâmpago, como cem — vezes e mais — a luz!»

[109] *Opera Omnia,* ed. «L'Universale di Roma», Roma, 1951, v. I, págs. 351-352.

sintonia e de amor «que deve excluir todo o pensamento impuro». ([110]) Kremmerz admite que, de um modo geral, em magia, aquele que age pode não observar a continência «somente no caso de possuir numa mulher o seu contrário fluídico» ([111]); trata-se de um desenvolvimento da idéia do complementarismo ou polaridade especial, como condição de todo o estado de magnetismo erótico intenso. A idéia de que aquele que pode distinguir onde começa o espírito e termina a carne não conhece ainda o que é o amor, faz-nos dar um passo em frente ([112]). Eis como Kremmerz descreve o encaminhar para a «piromagia»: «O amor começa a adquirir um caráter sagrado ao pôr a alma humana em estado de *mag* ou de transe. A matéria mais grave e a matéria mais subtil ficam presas ao homem através dum estado de magnetismo tão profundo que começa primeiro a intuição e depois a sensação dum mundo que não é humano, mas que na hipersensibilidade dum estado especial do ser atinge um fundo humano ([113]).» Kremmerz observa que, em todo o amor diferenciado, se produz por instantes justamente este estado: no entanto, «a dificuldade consiste em fazê-lo durar intensa e definitivamente»; consiste além disso em impedir que desperte o desejo físico, que o paralisaria. Segundo a terminologia de Kremmerz, existe o estado de *mag* se for ativo (êxtase ativo) e de transe se for passivo. Nestes estados o elemento subtil do homem não somente entra em contato com o da mulher, mas oferece-se também a possibilidade de se relacionar com todo o que, em geral, pertence, quer em forças ou em influências, ao plano hiperfísico ([114]).

Encontramos seguidamente um motivo que é já do nosso conhecimento quando Kremmerz afirma que «através desta porta do amor» começa verdadeiramente a magia, desde que, «embora mantendo-se na intensidade mais inverosímil do *Pyr,* ou fogo mágico», o homem separe na amante que está a ver com os seus olhos físicos uma entidade que pertence ao plano a que se chegou *(veniet sine veste Diana).* Através da união com esta entidade começa, porém, simultâneo com a «magia», o risco da loucura ([115]). Resumindo, é nos seguintes termos que Kremmerz formula os segredos desta arte: 1.° Como manter intensamente aceso o fogo sagrado; 2.° Como torná-lo perpétuo e com que carvões o atiçar; 3.° Como unir-se com a entidade que mencionou através do selo de Salomão ([116]) (signo composto por dois triângulos entrelaçados A e V, representando o masculino e o feminino, o ativo e o passivo, o Fogo e as Águas.) Uma inscrição *(Rex igne redit et conjugo gaudet occulto)* da «Porta Hermética», monumento romano ornamentado de inscrições e símbolos que foi estudado por Kremmerz num dos seus livros, poderia estar

[110] *Ibid.,* v. I, págs. 190 e ss.
[111] *Ibid.,* v. I, pág. 146.
[112] *Ibid.,* v. II, pág. 327.
[113] *Ibid.,* v. II, pág. 326.
[114] *Ibid.,* v. II, pág. 327.
[115] *Ibid.,* pág. 329.
[116] *Ibid.,* pág. 332.

relacionada com esta realização.

E possível encontrar outros pormenores acerca do «amplexo fluídico» e do amor mágico em duas outras monografias de forte inspiração kremmerziana, contidas num estudo que citamos anteriormente ([117]). Refere-se a primeira à necessidade de que «o *eros* que constitui o instrumento da obra, não seja logo desejo sexual, avidez sexual, mas justamente *amor,* algo de mais subtil e vasto, sem polarização física, mas cuja intensidade não deverá ser menor. Poderei dizer-te também: *tu deves desejar a alma, o ser do outro, tanto como se pode desejar o corpo».* Partindo deste estado na relação sem contatos físicos «o *eros* favorece-te o contato fluídico e o estado fluídico por sua vez exalta o *eros.* Poderá, assim, produzir-se uma intensidade-vertigem quase inconcebível para o homem e a mulher comuns. *Amar-se* e *desejar-se* deste modo, sem movimento, de forma contínua, aspirando-se recíproca e vampiricamente numa exaltação que progride sem receio das possíveis zonas de vertigem. Experimentarás uma sensação de amalgamento efetivo, sentirás o outro em todo o teu corpo, não através do contato, mas por meio dum abraço subtil que se sente em cada ponto e fica penetrado por ele *como por uma embriaguez que se apodera do sangue do teu sangue.* Isto conduzir-te-á ao limite, ao limiar dum estado de êxtase».

Na segunda monografia, intitulada «Magia das uniões», o mesmo autor anônimo refere-se aos ensinamentos kremmerzianos não divulgados pelo Mestre, ou então, superando Kremmerz, inspira-se diretamente nas práticas tântricas, servindo-se contudo, dos símbolos da tradição hermético-alquímica. Neste escrito ([118]), o amplexo fluídico, sem contatos físicos, de que acabamos de falar, toma o aspecto duma fase ou condição preliminar. Após a sua realização a união poderá efetuar-se também no plano material: «Habituado como estás a este ato que pretende unicamente conduzir ao estado mágico por meio do *eros* retido e alimentado no corpo fluídico, poderás num segundo tempo fazer descer o *amor e o desejo sem contatos* até ao mais profundo do sexo, isto é, da força-vida que se lança na procriação e se desperta através da união dos corpos.» Para que não se dê uma síncope do estado mágico e, ao contrário, se verifique a sua intensificação ulterior a ponto de se chegar ao «amor que mata», indica-se todavia nas práticas taoístas e entre os Árabes a mesma condição que aconselha o tantrismo hindu: atingir o acume sem no entanto verter o sêmen.

Não iremos deter-nos aqui em outros pormenores de ordem ritual que nos fornece o mesmo autor. Sublinharemos unicamente um ponto importante, ou seja a distinção feita entre duas fases da experiência, que são relacionadas com os dois regimes, da Água e do Fogo, da Mulher e do Homem, da Lua e do Sol, de que falam

---

[117] *Introduzione alia Magia,* cit., v. I, págs. 248 e ss.
[118] *Ibid., v. II, págs. 363-368.*

os herméticos. O autor ([119]) afirma: «Quando os dois morrem na unidade e quando a crise-espasmo se transforma num estado contínuo, poderás chamar àquilo que se sente uma espécie de beatitude cósmica exaltada... Presta contudo atenção ao fato de este estado não ser o estado supremo, por irresistível que possa ser então em ti o impulso que te leva a quereres fixar-te e a confundires-te nele. Se agisses assim não terias dominado o vínculo cósmico e a tua via acabaria onde ali termina o misticismo erótico. Deves saber renunciar a esta beatitude quase nirvânica empregando o *poder do Fogo* (que outros denominam Fogo contra a natureza) se quiseres que o regime das Águas acabe verdadeiramente, que a Mulher seja completamente vencida e a Matéria purificada de toda a sua humidade.» Trata-se do regresso à condição de atividade pura depois da dissolução obtida ao unir-se, através da mulher «com o seu veneno»; correspondendo ao plano dos Grandes Mistérios, o processo continua no sentido antiextático (ou melhor, supra-extático) a que já nos referimos ao citar uma outra passagem do *Mandûkya-upanishad.* Existiria, a este propósito, uma diferença essencial entre aquilo que as duas partes, homem e mulher, poderiam, em princípio, extrair respectivamente da experiência: «O limite da participação da mulher, ou por outras palavras, o limite da sua realização quando, unida a ti, te segue, é o êxtase em que se transpõe e se desenvolve o acume do ato sexual. Devido a uma lei irrevogável da sua natureza, a mulher não poderá ir mais além.» Estas idéias concordam com aquilo que já indicámos poder adivinhar-se através da simbologia e da terminologia polivalente do Vajrayâna (do tantrismo budista) e deduzir-se da doutrina taoísta quando considera como objetivo essencial da técnica sexual a distilação e o reforço do *yang* puro.

Finalmente, o autor há pouco citado aconselha para esta operação, tal como Kremmerz, a utilização dum quarto isolado que será visitado unicamente pelos dois, e que deverá estar «saturado» pelos «meios próprios à magia dos perfumes e dos sinais consacratórios», a ponto de se tornar um «lugar fatal no qual notarás quase como que uma mudança de personalidade da mulher, e onde logo ao entrar sentirás subitamente um princípio da vertigem e do enebriamento que a tua dupla atuação sexual psíquica e material avivará» ([120]). Seremos assim conduzidos ao clima do *âropa,* isto é, das transubstanciações tântricas e da intervenção das «presenças reais».

No conjunto dos escritos deste gênero, as duas monografias que acabamos de citar são talvez as únicas em que os ensinamentos secretos de magia sexual, com finalidade iniciática são expostos com um mínimo de segredo. Poderemos chegar facilmente a esta constatação ao confrontá-los com tudo quanto neste gênero de assunto é filtrado nos tempos modernos, mesmo quando não se trata de simples mistificações. Apresentaremos ainda dois exemplos.

---

[119] *Ibid., págs. 371-372.*
[120] *Ibid., pág. 376.*

59. — A «Luz do Sexo» e a «Lei de Telema»

A primeira é dum gênero um tanto ou quanto bastardo. Trata-se de certas brochuras publicadas na primeira metade deste século por Maria Naglowska. Poderemos mencioná-las na linha de pensamento que tem vindo a ocupar-nos, uma vez que, por muito vasta que seja a margem que possuem as especulações pessoais e as regras literárias divagantes, sem falarmos do lado que tende para o escândalo (como no caso em que M. de Naglowska quer a todo o custo falar de «satanismo» mesmo sem haver o mínimo motivo válido para tal) é possível encontrar neles variados temas relativos a ensinamentos secretos já do nosso conhecimento. Relacionam-se com experiências de que M. de Naglowska parece ter tido conhecimento graças aos contatos estabelecidos com certos meios russo-caucasianos, talvez até chassidistas. O enquadramento deste conjunto deriva da concepção a que já nos referimos a seu tempo, dum desenvolvimento cíclico, simbolizado pelo «relógio cósmico» e pelo seu curso. A primeira fase consiste na entrada de Deus na natureza, do «Filho» no devir, do masculino no feminino. E a mulher — a Çakti — que predomina nesta fase. No algarismo seis que corresponde ao ponto mais baixo do mostrador do relógio, isto é, ao arco descendente, «onde a mulher domina o homem e a matéria aprisiona o espírito nas profundezas das suas vísceras», encontra-se o limite do abismo; chegados a este limite, ou se morre ou se renasce para a vida eterna. E o ponto da «passagem perigosa», da viragem, onde se apresenta a prova suprema ([121]). Intervêm em seguida os motivos da magia sexual, pois a prova consistia em afrontar o feminino no mesmo espírito do princípio tântrico da «vitória sobre o mal através da sua transformação em bem». ([122]) A mulher é concebida como porta através da qual se pode entrar no domínio da morte assim como no de Vida. Na queda, a voluptuosidade «torna-se a calamidade que atrai o homem para a mulher, não para a vitória da Vida (= Deus) mas para a vitória da Morte (=Satanás), e Eva... torna-se na arena da luta entre a Vida e a Morte.» ([123]) No momento decisivo desta prova o homem revê a «esposa», é convidado a, de novo, mergulhar nela, no feminino, mas num sentido oposto ao da queda; não para entrar no domínio da morte e do devir, mas para sair dele, mantendo-se consciente em lugar de desfalecer. A mulher apresenta-se, neste contexto, como a *Janua Coeli* e como o instrumento indispensável à libertação. Do limite da fase descendente (o seis) o vitorioso vê-se então projetado de novo para o ponto um — ou melhor seria dizer: zero — do relógio cósmico, isto é, do princípio do ciclo, liberto da matéria e consagrado Rei. E este o rito do «segundo matrimônio que coincide com o da formação do Messias».

---

[121] M. de NAGLOWSKA, *Le rite sacré de l'amour magique,* Paris, 1932, págs. 16-18.

[122] M. de NAGLOWSKA, *Le mystère de la pendaison — Iniciação* satânica segundo a doutrina do terceiro termo da Trindade, Paris, 1934, págs. 11-12; assim se diz também: «O transbordar de toda a paixão não representa mais do que o primeiro passo desastrado do homem regenerado.»

[123] M. de MAGLOWSKA, *La Lumière du Sexe.* Ritual de iniciação satânica, Paris, 1932, págs. 56-57.

Não se tratava, em tudo isto, de ([124]) símbolos abstratos, mas também da sua ativação no âmbito de processos sexuais concretos. A propósito do aspecto técnico destes, encontraremos mais urna vez a regra da não emissão do sêmen no decorrer do ato sexual. Maria de Naglowska distingue duas operações. A primeira é caracterizada justamente por este processo. «Aquele que se submete à prova deverá manter-se seco até ao fim pois está escrito: «Não permitas à força sagrada que se cristalize num líquido mortal.» Faz-se alusão a um «perigo de morte (verosimilmente não de morte física) no caso dum insucesso». Acrescenta-se, nesta primeira fase — «a mulher é oferecida sem conhecimento à operação diabólica». ([125]) Se abstrairmos do «diabólico» parecer-nos-á que o objetivo que aqui se pretende alcançar se encontra essencialmente na mesma linha da prática taoísta preliminar de «reforço do *yang»* uma vez que a amálgama dissolutiva com a mulher é remetida para um rito ulterior, para uma fase ou iniciação consecutiva e distinta. Nesta segunda operação o homem «imola-se, aceitando em todo o seu ser — de alto a baixo — a penetração fulgurante do feminino luminoso no momento sublime do «coito sagrado», para o qual (ao contrário do que sucede no primeiro rito) a mulher não se encontra adormecida. O homem sai desta prova com a razão abalada e é então o louco sublime de que falam as doutrinas secretas. Retoma depois o seu equilíbrio e torna-se um novo homem.» ([126]) Se quisermos encontrar um qualquer sentido para todo este processo não deveremos, talvez, tomar à letra o estado de adormecimento ou de vigília da mulher nos dois ritos sucessivos, mas considerar antes como que a ativação ou não ativação na sua pessoa da «Diana nua», da mulher transcendente; o efeito «de ter a razão abalada» poderia equivaler também à «morte do *manas*» yóguico. Quanto aos pormenores deste segundo rito em que a mulher já não está adormecida mas desperta, a mesma autora, Maria de Naglowska remete-nos para um outro escrito seu, onde, contudo, pouco ou nada encontraremos. A afirmação de que, no segundo rito, no ato do amor «as vibrações não devem dar à mulher um prazer localizado, porque o prazer pertence ao homem e não a ela», não só é banal, como inverte a questão, pois segundo um ensinamento suficientemente confirmado é, ao contrário, o homem que deve evitar esta localização de sensações, dado que está muito mais sujeito a tê-las devido à sua constituição do que a mulher, e sobretudo porque a ele compete evitar ceder ao desejo do prazer físico (aquilo que é possível ler nesta obra adapta-se melhor ao chamado «prazer místico»): «Imaginai uma carícia sem qualquer contato, uma tepidez que nada tem de carnal, um beijo múltiplo que não é dado em parte alguma ([127]).» Todo o resto do livro é confuso e apresentado num cenário fantasista utilizando o rito do «enforcamento iniciático», a que seria necessário submeterem-se — parece — antes de passar à segunda operação em que a mulher se encontra desperta. Maria de Noglowska escreve a este

---

[124] *Ibid.,* págs. 56-57: *Le rite sacré de l'amour magique,* cit., págs. 17-18.
[125] *Lumière du Sexe,* págs. 112-113.
[126] *Ibid.,* págs. 136-137.
[127] *Le rite sacré, etc., pág. 42.*

propósito que só poderá unir-se de modo útil à mulher adequadamente instruída aquele que tiver superado este rito, porque ao conhecer a felicidade indizível do prazer satânico, jamais poderá afogar-se na carne duma mulher e se executar com a esposa o rito da terra será para se enriquecer e não para se diminuir. ([128]) Se — embora o não pareça — existir em tudo isto algo mais do que uma fantasia (e desprezando sempre a parte «satânica» inevitável que está aqui absolutamente fora de propósito) poder-se-ia pensar no equivalente duma espécie de operação que, afirma-se, é praticada nas escolas Zen japonesas, e em que o traumatismo duma certa asfixia serve, em dadas circunstâncias, de meio para forçar o limite da consciência condicionada. Estando-se de posse dum princípio a seu modo extranatural (como aquele que em geral se recebe potencialmente por meio duma transmissão iniciática) encontrar-se-ão naturalmente reduzidos os perigos de um abortar da prática sexual. Poder-se-ia talvez estabelecer também uma relação entre o «prazer satânico» indicado e o prazer extático, *sahaja-sukha* do tan-trismo, cuja experiência impede a intervenção da forma comum paroxística do prazer físico. Isso seria contudo fazer a Maria de Naglowska a dádiva generosa dum conteúdo sério quando esta autora denota, na sua descrição romanceada do rito, não ter destes fatos senão uma noção muito confusa. Quanto ao nível atingido pelos seus ensinamentos, bastará mencionar o fato, baseando-nos nas informações de B. Anel Kham ([129]), de que teria sido permitido aos jornalistas assistir em Paris à cerimónia da consagração de várias jovens destinadas a serem utilizadas na «operação satânica».

A outra fonte de informação que mencionamos refere-se ao inglês Aleister Crowley, falecido em 1947, depois duma existência muito variada, dinâmica e aventurosa. Se, por um lado, a parte de mistificação e de um ostensivo satanismo das suas atitudes foram ainda mais marcadas do que em M. de Naglowska (Crowley pretendia mesmo ser conhecido por a «Grande Besta 666)», tratava-se, por outro lado, dum homem possuindo uma força real de tal ordem que aqueles que com ele tivessem contato não poderiam deixar de a perceber, e existem a este respeito testemunhos de pessoas dificilmente sugestionáveis. Esta circunstância punha, contudo, em evidência um problema prejudicial aos seus ensinamentos, pois é difícil estabelecer em que medida certos resultados eventuais eram devidos a processos objetivos, ou até que ponto teriam, ao contrário, por condição fundamental justamente a constituição e a força especial muito pessoais de A. Crowley.

As fontes de informação são muito limitadas. Os escritos mais importantes de A. Crowley são dificilmente acessíveis, pois foram em parte publicados em tiragens não comerciais, ou tratava-se então de manuscritos reservados unicamente aos discípulos e às pessoas de confiança. Crowley parece ter feito toda uma série de

---

[128] *Ibid., pág. 132.*
[129] *Théorie et pratique de la magie sexuelle, Paris, s. d.*

«iniciações»; talvez se possa relacionar algo de autêntico com os contatos que teve com uma espécie de yogui árabe, Soliman ben Aifha, e com dois representantes hindus da via tântrica de Mão Esquerda, Brima Sen Pratab e Sri Agamya Parahamsa. ([130]) Exceptuando o enquadramento satânico e «pagão» confeccionado por Crowley sobretudo para escandalizar o profano, a «Lei de Telema» de que se tinha feito arauto, era, com efeito, de inspiração tântrica.

Uma das palavras de ordem desta lei era: «A lei é o amor, amor sujeito à vontade» *«love is the law, love under will),* sendo o amor entendido aqui essencialmente no sentido do amor sexual, e o objetivo do adepto o de descobrir a sua verdadeira natureza através de experiências eróticas especiais ([131]). Crowley advoga uma religião da alegria e do prazer na qual deveria, contudo, incluir-se «uma ideia superior da morte considerada como uma prova e uma iniciação» ([132]), reapareceria, assim, o conjunto «amor-morte» considerado segundo os valores próprios à via da Vénus mágica. Crowley menciona também certos venenos que deveriam ser transformados em alimento; ([133]) prescreve que «procures as coisas que para ti constituem venenos, até os mais violentos, para te apoderares deles através do amor» a fim de destruir «os complexos» (provavelmente as condicionalidades da sua natureza) ([134]). Visa-se, de um modo geral, a superar as «tensões da díade mediante as núpcias dos fatores opostos», a integrar continuamente a própria natureza «por meio de novas esposas *(mates)* em cada plano do ser» (o que nos pode levar a pensar nos matrimônios hiper-físicos a que aludiram Paracelso e Kremmerz ([135]). Crowley escreve: «Tomamos coisas diferentes e opostas e unimo-las a ponto de as obrigar a formar uma só coisa; esta união é coroada dum êxtase de modo que o elemento inferior se dissolve no elemento superior.» Toda a união se destinaria a «resolver um complexo mais material e a criar um menos material; será essa a nossa via do amor que se eleva de êxtase em êxtase» ([136]). O princípio: «Quanto maior for a polaridade tanto mais selvagem será a força do magnetismo e a quantidade de energia que se liberta através do ato sexual», parece ter, no caso do sexo, uma aplicação específica dado que, na mesma passagem se alude, entre outras coisas, à condição negativa constituída pela acostumação a uma dada mulher ([137]).

À parte o fundo semimetafísico acima indicado, Crowley via não só na utilização

[130] *Cfr.* J. SYMONDS, *The Great Beast — The life of Aleister Crowley Londres, 1952, pág. 118.*
[131] *Ibid.,* pág. 167. A fórmula de juramento dos discípulos era: «Eu, (nome) em presença da Besta 666, consagro-me solenemente à Grande Obra, que consiste em descobrir a minha verdadeira vontade e em realizá-la. A Lei é o amor, o amor submetido à vontade.»
[132] *Ibid.,* pág. 126.
[133] *Ibid.,* pág. 237.
[134] Nos extratos do inédito *Liber Aleph, the Book of Wisdom or Folly;* publicados in *Introduzione alia Magia,* v. III, págs. 442 e segs., 450.
[135] *Ibid.,* págs. 447, 449.
[136] *Ibid.,* págs. 447, 448.
[137] *Ibid.,* pág. 450.

da mulher como na de drogas e estupefacientes um meio de provocar aberturas ou fraturas da consciência ordinária e de entrar em contatos reais e evocadores com entidades supra-sensíveis. Um biógrafo de Crowley, de nome Symonds, escreveu: «O sexo tornou-se para ele (para Crowley) o meio de atingir Deus. Era o seu veículo de consagração... Executava o ato sexual não com o fim de obter um alívio emotivo ou para fins procriadores, mas para dar origem a uma nova corrente, para renovar a sua força... O ato sexual constituía, aos seus olhos, um ato mágico, sagrado, um sacramento. *A prolonged orgy in honour of the great god Pan — All in due order and proportion, very admirable.» Opus* era o nome por que designava o ato sexual, referindo-se à noção hermética da «Grande Obra», em que incluía este ato. No acume deste *Opus,* isto é, da experiência erótica, dava-se uma ruptura de nível e, por vezes «encontrava-se perante os deuses». *«Operation prolonged and intense: orgasm multiple... —The Gods clearly visualised and alive* ([138]).»

Os rituais de magia sexual contavam-se entre os mais secretos da organização O. T. O. (Ordo Templaris Orientis) criada por Crowley. Estão contidos num manuscrito intitulado: *Agape-Liber C: The Book of the Sangraal,* que não nos foi possível consultar. Não poderemos, pois, afirmar se existia uma correspondência entre as técnicas tântricas e aquelas que foram ensinadas ou seguidas pessoalmente por Crowley. Parece ter sido, todavia, considerado o regime da *âropa* tântrica, isto é, da evocação das presenças reais supra-sensíveis. Pode, com efeito, ler-se: «Ele conhece e ama Deus em mim, não o homem, é por isso que venceu o grande inimigo que se esconde por detrás da sua nuvem de gás tóxico, a ilusão» (a ilusão da individualização). Tratava-se também para Crowley de colher o que vivia por detrás das aparências mortais e animais da mulher e de atingir «uma grande Deusa estranha, perversa, esfomeada, implacável». Era para possuir essa deusa que, dizia ele, utilizava várias mulheres ([139]). Poderia talvez ter o valor dum pormenor técnico a afirmação que Crowley faz, de que cada mulher tem uma zona de sensibilidade particular sobre a qual se deverá concentrar a atenção, e diz ainda: «O único dever e prazer deverá ser a procrastinação. Não se lhe preste atenção se ela pedir para parar e suprima-se firme, mas docemente, toda a luta. Existem diversos meios para o conseguir com facilidade. Lembrai-vos, sobretudo, que se depois e durante várias horas, a pessoa for capaz de mexer os membros vos desprezará.» Crowley especifica, contudo, que deverá evitar-se toda a brutalidade, a não ser que a mulher «de tipo um tanto ou quanto vulgar» o deseje. Porém até neste caso, a brutalidade «deverá ser aparente e não real» ([140]).

Estes fatos pouco nos dizem, existindo até um dado assaz problemático: pois se, por um lado, Crowley teve filhos, por outro menciona a *sex-magic* num contexto

---

[138] SYMONDS, *op. cit.,* pág. 135.
[139] *Ibid.,* pág. 148.
[140] *Ibid.,* pág. 131.

homossexual. ([141]) Quanto ao primeiro ponto, a não ser que Crowley pretendesse que, no caso de fecundação das suas companheiras não tivesse agido como iniciado, nem tivesse tido os seus objetivos, verificar-se-ia aqui um contraste nítido com o regime do ato sexual iniciático, uma vez que, como já afirmámos várias vezes, este deveria excluir a solução procriadora. Se a isto acrescentarmos o segundo ponto, isto é, a inclusão mesmo esporádica da homossexualidade na *sex-magic,* surgirá a dúvida de que no caso de Aleister Crowley se tratasse não tanto duma verdadeira técnica, como duma disposição pessoal, inata, muito especial, graças à qual o orgasmo do ato sexual conduzia (tal como o efeito dos estupefacientes), em si e por si, às aberturas de consciência no plano supra-sensível de que falava. Deveria então supor, também, a existência de algo idêntico — uma disposição psíquica pessoal, excepcional — nas suas companheiras. Parece que pensou também em utilizá-las como *medium* lúcidas, como videntes, o que nos recorda as práticas tanto de Cagliostro como de Kremmerz; Crowley fala, com efeito, de mulheres nas quais um estado erótico quase frenético, dava lugar, subitamente, sem qualquer sinal aparente, «a uma calma profunda, que dificilmente se distinguia dum transe profético, a ponto de começarem a descrever aquilo que viam» ([142]).

De qualquer modo, a técnica frequentemente indicada por Crowley é a do excesso: através do prazer ou da dor, através do sexo ou da embriaguez, deveria chegar-se a um estado de esgotamento levado até a um limite extremo compatível com a possibilidade de continuar a viver ([143]). O punhal mágico, empregado juntamente com todo o arsenal tradicional — signos, fórmulas de invocação, pentagramas, vestes, etc. — constituía o símbolo «daquele que está prestes a tudo sacrificar» ([144]). No ritual secreto da O. T. O. chamado *De arte mágica,* fala-se no artigo XV até duma «morte no orgasmo», denominada *mors justi.* ([145]) O limite do

---

[141] No seu *Esoteric Record,* A. CROWLEY diz que a técnica pode ser quer heterossexual, quer homossexual. A utilização da mulher seria até «mais perigosa para o mágico», e faz também alusão ao perigo da fecundação. Contudo, nenhuma explicação nos é dada sobre este ponto (cfr. J. SYMONDS, *The magic of A. Crowley,* Londres, 1958, pág. 117). Quanto á homossexualidade, pode somente pensar-se numa forma ocasional de embriaguez que pode despertar nos tipos anormais (no sentido negativo) sem qualquer relação com a metafísica do sexo, dado que esta pressupõe a polaridade bissexual. (Cfr. o que dissemos sobre a homossexualidade, 18).

[142] *Ibid.,* pág. 110, *The magic of A. Crowley,* cit., págs. 147 e ss.

[143] *The magic of A. Crowley,* cit., págs. 48, 130-131.

[144] *Ibid.,* pág. 205.

[145] *Ibid.,* pág. 131. Poderia talvez relacionar-se com este fato aquilo que R. SCHWALLER DE Lubicz, escreveu num livro sobre o erotismo místico, que está, contudo, cheio de divagações, a propósito da prática do excesso: «Da necessidade infinita que existe no homem, poder-se-á deduzir o sentido do excesso.» «A não ser que seja absoluto, todo o excesso conduz à mística.» O orgasmo sexual propriamente dito «é um excesso de tensão erótica... o excesso mais natural *imposto* pela natureza. Ora todo o excesso, qualquer que seja, conduz a esta consciência (do infinito) mesmo que acontecesse que o seu efeito fosse a morte. O efeito é secundário. *O essencial é o que acontece à consciência de um ser que sabe que se levar ao excesso uma dada coisa isso poderá acarretar-lhe a morte.* Se o seu ato é a consequência de uma decisão lógica tomada independentemente, ou seja, de um ato absolutamente cons-• ciente executado depois de uma profunda reflexão sobre o seu desejo de êxtase... mesmo que o resultado fosse a morte, não poderia ser repreensível moralmente. Neste caso, ele *não desejará a morte,* mas a exaltação suprema, na qual espera encontrar o aniquilamento

esgotamento ou do frenesim e da embriaguez era indicado como o momento de lucidez mágica, do transe lúcido no homem ou na mulher.

O próprio Crowley reconhecia que a magia do sexo deverá pressupor, apesar de tudo, um reforço especial da vontade e uma ascese *sui generis,* sob pena de conduzir à ruína e à perdição. Ele afirma ter afrontado tudo, mesmo aquilo que repugnava mais à sua natureza, ter desafiado o poder das drogas que teriam podido modificar o seu destino e afetar gravemente o seu corpo. «E contudo dominei toda a modalidade do meu espírito e construí uma moral mais severa do que qualquer outra no mundo, apesar duma liberdade absoluta perante todos os códigos de conduta ([146]).» Se Crowley soube, contudo, manter-se até ao fim da vida, até aos 72 anos, com todas as suas faculdades lúcidas e normais, conhecem-se no entanto casos de outras pessoas, com quem esteve em contato, sobretudo de mulheres, que acabaram os seus dias em casas de saúde ou foram levadas ao suicídio: é a confirmação do que ensina a tradição secreta a propósito dos riscos da «Via da Mão Esquerda».

Crowley reconheceu, no que se refere especialmente ao uso dos estupefacientes (e o mesmo se poderia afirmar também para o uso da mulher) o perigo de criar uma condição de que se não pode depois prescindir. As drogas, diz-nos, devem ser o alimento somente «dos homens fortes e reais» ([147]). Existe, contudo, sempre a possibilidade de que mesmo estes não consigam privar-se desse alimento; embora não se trate aqui de se dissolverem e perderem em sensações voluptuosas passivas, mas sim dum meio para chegar a contatar o supra-sensível, poderá igualmente produzir-se uma escravidão existencial idêntica à dos intoxicados. Embora para Crowley, e talvez para ([148]) alguns dos seus discípulos, os efeitos das drogas tenham sido provavelmente da mesma ordem dos das «bebidas sagradas» da Antiguidade ou das misturas empregadas nas experiências do Sabbat, em lugar de terem os efeitos puramente subjetivos e profanos que hoje em dia se podem verificar na maioria dos nossos contemporâneos, esse fato foi devido a uma constituição pessoal particular, para além do fator ritual e da ligação eventual com qualquer cadeia iniciática que ainda sobrevivesse. Estas informações sucintas quanto à importância em Crowley do

---

de si próprio, do seu egoísmo, do seu ser sexualmente fascinado». *(Adam, l'homme rouge,* Paris, 1927, págs. 170 e ss., 184). Schwaller nota também (pág. 104) que não é uma superioridade, mas sim uma inferioridade do homem, uma espécie de «impotência da sua capacidade "coital "» o fato de não chegar à morte no ato sexual, como sucede com certos animais.

[146] *The Great Beast,* pág. 170.

[147] *Ibid.,* págs. 181, 186, 228.

[148] Cfr. De GUAITA, *Le Temple de Satan,* cit., v. I, pág. 354, o qual afirma que através do uso corrente dos estupefacientes, se desligam certos elos compressivos da natureza hiperfísica do homem, elos que habitualmente constituem muitas vezes uma garantia para a sua saúde. Ele entra em contacto com entidades de que ignorava a existência. E acrescenta: «Numa palavra, foi concluído *um pacro tácito.»* Observa também (pág. 369-370) que em certos casos as drogas deste género restituem ao homem «o inefável poder de exteriorizar sem esforço tudo aquilo de que transporta a imagem em si próprio. Parece que o verbo criador lhe foi restituído tal como o tinha antes do pecado».

elemento pessoal bastarão para os fins que nos propusemos, uma vez que o resto não pode ter um valor doutrinal, mas unicamente o valor de fenomenologia puramente individual.

60. As pressuposições da «magia sexualis» operativa

Resta-nos falar unicamente da magia sexual no sentido próprio, isto é, «operativo»: a possibilidade de atuar sobre os outros ou sobre o meio, de outro modo que não seja através das leis físicas e dos determinismos materiais ou psicológicos conhecidos nos nossos dias. Deixaremos em aberto a questão de saber se, a esse título, uma tal possibilidade é ou não real. Examinaremos unicamente aquelas que constituem pressuposições na idéia de todos aqueles que admitiram, e ainda hoje admitem, a sua realidade quando as técnicas utilizadas se baseiam no sexo.

Do ponto de vista metafísico se é verdade que através do *eros* tende a realizar-se o Mistério do Três, isto é, a reintegração do ser uno no mesmo mundo condicionado da díade, não existe uma grande distância entre esta idéia e a teoria do poder mágico. Aquilo que paralisa o homem é a sua existencialidade fraturada. A divisão dos sexos constitui um modo particular de manifestação do princípio diádico que condiciona igualmente a divisão entre o espírito e a natureza, entre o Eu e o Não-Eu. No caso de existir uma relação metafísica ou uma solidariedade entre tudo isto — e vimos que Scoto Erigena também a reconheceu — será possível que o mesmo aconteça entre a experiência transcendente favorecida pelo sexo e uma não-dualidade que permite uma ação direta, extranormal sobre o não-Eu, a natureza, a textura dos acontecimentos. Recordemos que na redação clássica, platônica, do mito comum do andrógino, se atribuiu a este ser, antes da sua divisão, um poder capaz de inspirar o terror aos deuses.

Isto, do ponto de vista metafísico. Do ponto de vista psíquico, as tradições mágicas são unânimes em afirmar que toda a ação eficaz nas formas extranormais tem por premissa um estado de exaltação, de «mania», de embriaguez ou êxtase ativo, que separa a imaginação das suas condicionalidades físicas e coloca o Eu em contato com aquilo a que Paracelso chama a «Luz da Natureza», com o substrato psíquico da realidade, onde cada imagem ou verbo formado iria adquirir um poder objetivo. No entanto, se o *eros* conduz de um modo natural a um estado de exaltação deste gênero, poderá compreender-se a maneira como do erotismo místico ou iniciático se pôde passar também ao erotismo mágico, propriamente dito. A dinamização excepcional ou vitalização da fantasia que o *eros* produz é um fato bem conhecido até do próprio domínio profano: a ele nos referimos na devida altura. Em todo o amor atua, porém, de certo modo e em certo grau, uma viva «fantasia mágica». Não deveremos, pois, admirar-nos que uma técnica mágica particular tenha empregado como meio o sexo, submetido a um regime especial.

Compreende-se assim perfeitamente que a documentação existente relativa a estes fatos seja bastante escassa, ao passo que não apresentam grande interesse para nós quer as formas degradadas ou derivadas da feitiçaria, quer as que se encontram entre populações primitivas. Constatamos assim que é do tantrismo hindu que de novo podemos extrair algumas referências de ordem geral. Trata-se dos *cakra,* isto é, de cadeias (o significado literal é: rodas) compostas de pares de homens e mulheres dispostas em círculos e que executam em conjunto o ato sexual ritual. No centro do círculo encontra-se o «senhor da roda», *cakreçvara,* com a sua *çakti,* o qual oficia e dirige a operação coletiva. Diz-se que é necessário ser-se um adepto e ter recebido uma iniciação perfeita para exercer esta função. Trata-se no conjunto duma evocação coletiva — em parte orgíaca — da deusa como da força já latente no grupo operante e ativada depois pela realização dos mesmos atos e a visualização das mesmas imagens dos vários casais, até se criar um turbilhão fluídico ou «psíquico» que se emprega na operação. Tudo isto pôde ser incluído no âmbito da magia profissional como rito mágico executado por conta de terceiros. Aconteceu até a certos *cakras* tântricos terem sido convocados por vários príncipes para fins especiais de ordem profana, como, por exemplo, o de propiciar o êxito de expedições guerreiras ([149]).

Não conhecemos nenhum pormenor relativo ao procedimento sexual seguido em tais casos. Ignoramos, pois, se o ato sexual seguia aqui o curso natural, como na promiscuidade dos ritos orgíacos, ou se obedecia ao regime da não emissão de sémen como nos ritos iniciáticos ou se, finalmente, como nas operações de magia coletiva em geral, pertencia ou não aos assistentes — destinados a cumular unicamente uma força psíquica e a criar um *climax* — ou apenas ao chefe da cadeia executar atos decisivos com a mulher que lhe estava reservada.

Poderemos, com uma certa margem de verosimilhança, extrair das práticas do mesmo tipo que continuaram até aos tempos modernos, e mesmo no seio da nossa civilização, algo mais, relativo às condições internas da magia sexual. O documento mais significativo que encontramos a este respeito é talvez constituído pelo livro *Magia Sexualis* de Pascal Bewerly Randolph ([150]), figura enigmática de escritor e de «ocultista» do fim do século XVIII. Esteve primeiramente filiado na *Hermetic Brotherhood of Luxor,* organização cuja sede era em Boston, e que tinha um nível diferente das seitas semelhantes que na sua quase totalidade não passavam de mistificações e divagações. Criou em seguida, cerca de 1870, um centro a que deu o nome de *Eulis Brotherhood.* O livro *Magia Sexualis* teria sido compilado após a sua morte segundo as notas duma obra manuscrita dos membros deste centro para uso pessoal; tratar-se-ia, mais precisamente, da segunda seção de ensinamentos reservados ao segundo grau. Deve-se a publicação deste livro à tal Maria de

[149] Cfr. WOODROFFE, *Shakti and Shákta,* cit., pág. 583.
[150] *Magia Sexualis,* Paris, 1952.

Naglowska a que já nos referimos, podendo supor-se que o seu conteúdo se ressinta em diversos pontos das interpolações e dum arranjo pessoal da matéria a ela devidos.

Randolph começa por reconhecer que o «sexo é a maior e a principal força mágica da natureza». E ao afirmar que «todas as forças e poderes provêm da feminilidade de Deus» ([151]), encontramos nele a teoria metafísica, bem nossa conhecida, da Çakti. Um ensinamento particular refere-se à polaridade invertida dos dois sexos: o homem e a mulher constituem um o pólo positivo e o outro o pólo negativo no plano material e corporal, embora no «plano mental a mulher constitua o pólo ativo e o homem o pólo negativo». Especifica-se também que se no homem o órgão do sexo é positivo, e negativo na mulher, será válido o oposto para o «órgão das manifestações mentais» situado na cabeça de ambos ([152]). Estanislau de Guaita fez referência a algo de semelhante ao transmitir de modo um tanto ou quanto distorcido um ensinamento que na sua substância nos remete para aquilo que já tínhamos afirmado acerca da passividade ou polarização negativa que é própria do homem quando se encontra num estado de desejo ávido, e ainda relativamente à positividade do feminino onde se considera o seu poder natural subtil, atrativo, absorvente e «não-atuante». É neste espírito que num ensaio já citado ([153]) se indica como premissa essencial para o ato sexual de finalidade iniciática, a inversão da polaridade e o estabelecimento duma polarização positiva do homem, também no campo espiritual e subtil, perante a mulher. Considerar, tal como o faz Randolph, a cabeça como o órgão das «manifestações mentais», é, ao contrário, inexato, Isso levar-nos-á a pensar unicamente no domínio da psicologia e da intelectualidade, domínio que não entra aqui em questão e em que de resto também não é de todo verdadeiro que o homem seja polarizado negativamente e a mulher positiva e ativamente, antes pelo contrário. A inversão indicada bem como a positivização da polaridade negativa masculina (mutação à qual associámos já o simbolismo do ato sexual invertido) engloba os estratos mais profundos do ser. Em termos extremo-orientais equivale à enucleação do puro *yang* em si, o que será necessário se, no momento em que se possui o corpo se quiser pôr em prática ocultamente o preceito: *non des mulieri potestatem animae tuae.* Embora Randolph não mencione esta condição, é no entanto evidente que as qualidades que afirma ser necessário possuir e desenvolver para a *magia sexualis* o implicam.

A primeira destas qualidades é conhecida pelo nome de *volancie,* e refere-se à capacidade de domínio em qualquer circunstância, e do querer duma maneira firme e constante. Segundo Randolph, «encontra-se um exemplo (uma analogia) na força irresistível do raio que destrói e queima sem se cansar. O discípulo deve desenvolver

---

[151] *Ibid.,* págs. 81-82.
[152] *Ibid.,* págs. 23-24.
[153] *Introduzione alla Magia,* v. II, págs. 373-374.

em si próprio esta força elementar — a *volancie* — que é passiva, pois obedece ao comando da inteligência, e fria, pois é isenta de qualquer paixão» ([154]).

A segunda qualidade que, em certa medida, serve de contrapartida positiva à precedente, é o «decretismo», a «qualidade ditatorial, poder positivo do ser humano sem o qual não se pode atingir nenhum bem ou mal real», «a capacidade de dar ordens peremptórias (começando por dá-las a si próprio) tranquila e seguramente, sem alimentar qualquer dúvida a propósito da realização do efeito desejado». Observamos já que no tantrismo indo-tibetano, o princípio masculino está relacionado com *vajra,* expressão que tem igualmente o significado de cetro. Para que se possa exercer esta faculdade será necessário que «a imaginação esteja isenta de toda a preocupação e que nenhuma emoção venha influenciar a ordem dada.» ([155])

A terceira faculdade que deve desenvolver-se é o «posismo», e consiste em atitudes, gestos ou posições do corpo que sejam incarnações, expressões plásticas ou signos dum determinado pensamento. Trata-se neste caso, à parte o neologismo, daquilo que, dum modo geral, constitui o fundamento de todo o ritualismo tomado com seriedade, e que teve uma expressão importante na doutrina yóguica já por nós indicada dos *asâna* e dos *mudrâ,* isto é, das posições especiais do corpo e dos membros às quais se atribuía não somente um valor simbólico, mas também o valor concomitante dum encerramento de circuitos de certas correntes da energia subtil do organismo. Pressupõe-se naturalmente que o gesto «à pose» seja «realizado», seja vivido no seu significado íntimo, como uma objetivação incipiente deste último ([156]).

Isto conduzir-nos-á à última qualidade a que Randolph deu o nome de *tiroclerismo:* e é o poder de evocar e de formar imagens bem nítidas e firmes com o olhar interior.

Não vamos deter-nos aqui sobre os diversos pormenores da magia dos odores, dos sons, das cores, e dos dados astrológicos e horoscópicos correspondentes que nos fornece este livro. Passando às operações sexuais mágicas, encontraremos entre os objetivos que segundo Randolph se pode atingir através delas, a realização dum projeto, desejo e ordem precisa do operador, seguidamente a provocação de visões supra-sensíveis (como nas operações executadas por Crowley) e, em terceiro lugar, a regeneração da energia vital e o reforço do «poder magnético» (o que poderia corresponder a um dos objetivos dos taoístas). O quarto objetivo seria a criação duma influência tendo em vista a sujeição da mulher ao homem e vice-versa. Por último, mencionam-se as «cargas» de força psíquica e fluídica que se poderiam libertar através desta via, para com ela saturar os objetos — esta última

[154] *Magia Sexualis,* págs. 33 e ss.
[155] *Ibid.,* págs. 39-40, 59.
[156] *Ibid.,* págs. 41-49.

possibilidade ultrapassa já largamente os limites da capacidade de acreditar admitida por um homem dos nossos dias.

O autor pouco nos elucida a propósito do regime de união sexual que deve ser observada para atingir estes objetivos, e aquilo que nos diz é pouco convincente. É natural que se declare que «a voluptuosidade e o prazer não devem constituir o fim principal» ([157]). Será contudo difícil de imaginar como, nesta ordem de ideias, se pode, para além do prazer, ter em vista a «união das almas» dado que toda a situação é um meio utilizado para atingir um fim, que este fim é um objetivo concreto e que a mulher desempenha o simples papel dum instrumento. Poder-se-ia, quando muito, falar duma amálgama fluídica. Lemos também mais adiante que o ato sexual deve ser considerado «como uma oração» cujo objetivo é claramente imaginado e formulado: se, no entanto, a *volancie* e o «decretismo» ([158]) devessem entrar em ação, parece-nos por de mais estranha a escolha da palavra «oração». A parte esta questão, parecia ser decisivo no ato sexual o fato de se aprofundar (abismar-se) e de se sentir transportado para o alto «no momento em que, com todas as forças unidas, se tocava na raiz do sexo oposto». Deveria inserir-se, nesse momento, o ato mágico. «Melhor será se o homem e a mulher imaginarem o mesmo objeto ou desejarem a mesma coisa; porém a oração de um só dos dois será igualmente eficaz pois no espasmo amoroso ela transportará o poder criador do outro.» Para que a «oração» seja eficaz «será necessário o paroxismo dos dois. Será preciso também que o momento de prazer da mulher coincida com o momento expulsivo do homem, pois só deste modo se efetuará a magia.» ([159]) Fala-se explicitamente do momento «em que o sémen do homem passa para o corpo da mulher que o aceita». Mesmo que se esteja prevenido contra a intervenção da «paixão física», do «instinto bestial», nesse momento o que «constitui para o homem quase que um suicídio» ([160]). o conjunto será mesmo assim problemático pois as últimas instruções estão em contraste evidente com a maior parte dos ensinamentos esotéricos autênticos a que anteriormente nos referimos. Como já vimos, a crise ejaculatória do orgasmo sexual é considerada nestes ensinamentos como uma síncope de toda a experiência nas suas possibilidades supra-sensíveis e como que um «desmoronamento» perigoso.

Se tomarmos como autênticas estas instruções de Randolph só nos resta pensar na possibilidade da força mágica do sémen, a *vîrya,* ser separada da substância física; uma vez que, dum modo geral, o abraço da mulher desperta essa força, no

[157] *Ibid.,* pág. 77.
[158] *Ibid.,* pág. 88: «Por meio do decretismo da *volancie* e do posismo, acentuar o desejo no momento da ejaculação e pensar intensamento no objeto desejado antes, durante e depois do ato.»
[159] *Ibid.,* págs. 76-78, 81. Pode também mencionar-se um paralelo hindu indicado no *Tantrasara* (trad. Gnoli, Turim, 1960, págs. 280-281), onde se fala da união do *vira* com a sua companheira: no ato sexual, «reduzidos como estão um ao outro, cooperam reciprocamente no despertar da potência de Çiva, do primeiro ato de energia até à emissão criadora».
[160] *Ibid.,* pág. 80.

momento liminal do orgasmo a inserção da vontade levaria a separar e a lançar a força mágica viril no plano da operação preestabelecida, tornando-se o sémen lançado na mulher e captado pela sua carne somente uma substância sem vida, privada da sua contrapartida hiperbiológica. Ter-se-ia, em resumo, operado a diversão do poder de criar, até no plano sacralizado da procriação (como na ritualização do ato conjugal procriador adoptado pelas religiões criacionistas, como a islâmica) para um plano diferente, mágico, no momento em que o determinismo biológico ejaculatório, não inibido, entrasse em ação. Poder-se-ia, além disso, considerar a extrema vitalização e dinamização que pode, nesses momentos, ter a imaginação, se for possível manter uma tal presença de espírito que se possa dela fazer uso. Seria esta a única maneira de tornar inteligíveis as indicações de Randolph acerca do regime do ato sexual, se continuarmos a admitir que foram fielmente reproduzidas no livro. Devemos de resto sublinhar, de passagem, que o estado de união e de crise erótica simultânea no homem e na mulher não poderá eventualmente interpretar-se no sentido dum estado criador a não ser num tal conjunto, e não no plano material e no âmbito das uniões sexuais comuns. Sabe-se com efeito — e nós já o recordamos — que não é necessário qualquer estado de união deste tipo para que se verifique a fecundação animal; uma jovem frigida ou violentada, que de modo algum se fundiu com o homem no ato da posse, pode engravidar, e a biologia ensina-nos que a penetração fecundadora do espermatozóide no óvulo pode produzir-se mecanicamente, até volvidas várias horas depois do orgasmo dos dois; isto para não mencionar a fecundação artificial.

Randolph indica alguns esquemas de formas especiais ou posições do ato sexual, que se relacionam com uma ou outra das finalidades que a operação mágica se propõe atingir; é sobretudo neste caso que entra em jogo o «posismo». Contudo, tudo isto se reduz no livro, a algumas indicações gerais e fragmentadas. Do nosso ponto de vista, só nos poderá interessar o fato de estes prolongamentos de antigas tradições secretas chegadas até aos nossos dias parecerem corroborar uma hipótese já por nós enunciada, isto é, que na origem ou em determinados casos, certas posições do ato sexual referidas nestes tratados de erótica profana ou libertina, poderem ter tido um sentido ritual ou mesmo mágico.

É evidente que as operações de magia sexual exigem uma qualificação muito especial e quase que um desdobramento parodoxal, pois enquanto por um lado deveria estar a desenrolar-se plenamente o processo de dissolução e amálgama extática com a mulher apoderando-se de todo o ser — sendo esta a condição para a realização do estado não-dual e, conseqüentemente, a premissa para a eficácia eventual da operação — deveria, por outro, estar presente e atento como que um segundo Eu, que pensaria em coisas bem diversas, que se fixasse na imagem correspondente ao fim a atingir, ao objetivo da «oração mágica», o qual poderia ser completamente profano, e então poder-se-ia perguntar se esse objetivo era

suficientemente interessante para que se lhe subordinasse aquilo que poderia resultar com uma orientação diferente da própria experiência.

Referindo-nos, de novo, a Randolph verificamos que considera um período de preparação de sete dias para a obtenção de certos fins especiais, seguido dum período operacional de quarenta dias durante os quais o rito deverá ser executado de três em três dias ([161]). Será preciso preparar um local conveniente. A mulher deverá dormir num quarto à parte; não se deverá vê-la freqüentemente, a não ser quando for necessário despertar nos dois um estado de vibração magnética. Após cada ato a mulher deverá afastar-se em silêncio, o que põe em evidência o papel puramente instrumental que a mulher desempenha neste conjunto.

Para finalizar, Randolph põe-nos ainda de sobreaviso contra os «incubos e os súcubos, que refletem os desejos e vícios escondidos», pois é possível tornarmo-nos irremediavelmente seus escravos ([162]). Encontrámos em Kremmerz um aviso análogo, enquanto que outros autores mencionavam «pactos tacitamente estabelecidos». Este perigo eventual não tem, contudo, no seu lado mais sério e objetivo, qualquer relação verdadeira com os «vícios e os desejos». Como dissemos já, este perigo deriva, ao contrário do fato de, em experiências deste género, se produzirem desnudamentos e objetivações da força elementar do sexo numa ou noutra das suas polarizações. Uma situação de passividade por parte daquele que executa estas práticas implica o fenômeno da posse, a destruição da sua personalidade ou «alma» no sentido quase teológico, pois encontram-se neste caso abertos ou ativados estados do ser muito mais profundos do que aqueles que se atingem quando, no amor profano, um homem «fica louco» por uma mulher (ou uma mulher por um homem) e devido a ela (ou a ele) caminha para a ruína ou até para a morte.

---

[161] *Ibid.,* págs. 86-89.
[162] *Ibid.,* pág. 210. Que se refere sobretudo às práticas com o «espelho mágico».

CONCLUSÃO

O sexo é «a maior força mágica da natureza»; atua nele um impulso que deriva do mistério do Um, mesmo quando, nas relações entre homem e mulher quase tudo se degrada em abraços animais, se desgasta e dispersa num sentimentalismo flácido e idealizante, ou no regime habitual das uniões conjugais socialmente autorizadas. A metafísica do sexo subsiste mesmo nos casos em que, perante o espetáculo da humanidade miserável e da vulgaridade de infinitos amantes de raças infinitas — máscaras e individualizações infindáveis do Homem Absoluto à procura da Mulher Absoluta numa aventura sempre de novo sincopada no círculo da procriação animal — dificilmente se consegue vencer um sentimento de revolta e de nojo, e se estaria tentado a aceitar a teoria biológica e física que faz derivar a sexualidade humana da vida dos instintos e da simples animalidade. Se, todavia, um qualquer reflexo duma transcendência *vivida* toma forma, involuntariamente, na existência comum, isso poderá acontecer através do sexo, e, quando se trata do homem comum, através do sexo *unicamente.* Não são aqueles que se dedicam a especulações e atividades intelectuais, sociais ou «espirituais», que irão mais longe nesta via, mas somente aqueles que se elevam até a uma experiência heróica ou ascética. Porém a humanidade corrente somente através do sexo conseguirá superar as condicionalidades da existência puramente individual, mesmo que o consiga unicamente no êxtase, na miragem ou no obscuro traumatismo dum instante. Será esse o verdadeiro fundamento da importância que o amor e o sexo tiveram e terão sempre na vida humana e que não poderá ser igualado por qualquer outro impulso.

Poderemos concluir o nosso estudo com estas palavras. Estamos bem conscientes das suas insuficiências particularmente no que se refere à fenomenologia do amor sexual profano normal e «anormal», a propósito do qual somente um especialista convenientemente orientado — o psiquiatra, o neurologista, o ginecologista — teria podido recolher um material mais rico para corroborar ulteriormente muitos dos fatos que não puderam ser senão indicados nestas páginas. Pensamos, não obstante este fato, ter atingido o nosso objetivo principal: dar o sentido dum conjunto de dimensões tanto metafísicas como hiper-físicas, no qual deverá ser integrado tudo quanto habitualmente se conhece como amor e sexo, se os quisermos compreender no seu sentido mais profundo.

Para conseguirmos tivemos de abordar dois domínios invulgares: o das experiências liminais que muitos se sentiriam tentados a excluir dum curso «são e normal» de toda a experiência erótica, e o domínio dos ensinamentos secretos, dos mitos, das tradições cultuais e rituais de civilizações afastadas de nós no espaço ou no tempo. Foi-nos, contudo, possível, recolher neste conjunto os elementos necessários para explicar a parte através do todo e para extrair do superior a chave

para a compreensão do inferior. Assim, a análise destes dois domínios, e particularmente do segundo, constituiu a parte mais importante na economia da nossa pesquisa, e avançamos ao longo deles sem nos preocuparmos com a sensação de estranheza, talvez até de divagação e extravagância, que certo tipo de leitores possa ter experimentado.

Na realidade, já tínhamos na nossa Introdução, e relativamente àquilo que apresentasse um caráter aparente de «anormalidade», apontado o erro de considerar «normal» aquilo que se manifesta na maioria dos casos. Se tomarmos a palavra no seu sentido rigoroso, deveremos, ao contrário, considerar «normal» aquilo que é típico, e que nada tem a ver com o número ou a maior freqüência, pois, de um modo geral, só muito raramente se encontra. Assim, um homem perfeitamente são, bem formado, apresentando todos os traços morfológicos do tipo ideal, é empiricamente uma aparição excepcional, mas nem por isso o poderemos considerar «anormal», antes pelo contrário, pois é ele que justamente confirma a normalidade. Deverá, pois, aplicar-se a mesma idéia aos aspectos do *eros,* do amor e da sexualidade, que, mesmo quando são possíveis nos nossos dias, parecerão anormais e excepcionais aos olhos da maioria, isto é, tais que não devem ser praticamente considerados. Veremos que os critérios se podem, de novo, inverter numa consideração de ordem superior: o anormal (o típico) é o normal, e o normal (aquilo que geralmente se encontra na maioria) é o anormal.

Este raciocínio poderá ser especialmente aplicado se compararmos as formas hoje universalmente difusas da sexualidade, com os horizontes diferentes que nos abriu o estudo de outros tempos e de outras civilizações. O homem moderno habitua-se a considerar a sua civilização como normal, e, conseqüentemente, normais também o conjunto dos comportamentos que mais a caracterizam. Quase não se apercebe de que todas as outras civilizações e todas as outras formas diferentes que no passado se deram à existência são medidas somente à escala daquilo que atualmente lhe é familiar. Se se persistir nesta singular enfatuação, então ter-se-á também, relativamente ao sexo, uma idéia completamente deformada e mutilada quanto ao que é «normal» e «real». Com efeito, tal como sucede em todo o domínio de interesse espiritual, e também no do sexo e do amor, aquilo que nos nossos dias, e na época moderna em geral, é quase exclusivamente posto em relevo, apresenta um caráter regressivo. A moderna «demônização do sexo» a que fizemos alusão na Introdução correspondem, em geral, formas duma sensualidade primitivista, informe ou próxima da neurose e da corrupção mais banais. Deriva daí o nível da literatura sexológica, erótica ou cripto-pornográfica atual, assim como o de diversas obras que pretendiam ser obras de vulgarização e servir de guias da vida sexual. Um dos aspectos principais deste estudo, no que se refere ao *eros* e ao sexo, foi, contudo, justamente o novo sentido no alargamento das perspectivas, para o que tentamos

contribuir através dos nossos trabalhos relativos a outros assuntos. Do mesmo modo que no mundo tradicional, e em tudo quanto dele se conservou até épocas relativamente recentes em civilizações diversas da do Ocidente moderno, se conhecia do homem uma imagem que, por não estar confinada à materialidade, à «psicologia» e à fisiologia, era infinitamente mais completa do que a imagem moderna, também neste mundo tradicional se considerou o sexo integralmente, estudando-o, e ativando-o nas suas valências e possibilidades superiores. Assim, somente se poderá atingir uma compreensão real, isto é, genética, até das formas a que o sexo está reduzido na atualidade e, de um modo geral, das formas acessíveis à grande maioria dos tipos humanos menos diferenciados (a que poderíamos chamar com propriedade subprodutos do sexo) referindo-nos às categorias, aos conhecimentos e às experiências deste mundo diferente.

São estas as perspectivas que este ensaio pretendeu abrir, ao propor unicamente um alargamento do saber: fazer sentir que aquilo que temos o hábito de ver e que, sem exceção, encontramos à nossa volta, de modo a parecer-nos normal e evidente, não esgota todas as possibilidades e que, no que se refere às teorias sexológicas correntes, sobretudo àquelas que são influenciadas pelo biologismo evolucionista ou pelas idéias fixas psicanalíticas, elas não chegam mesmo a abordar o que é mais importante. Ficaríamos já satisfeitos se para o leitor o fato de se falar duma metafísica do sexo deixasse de constituir uma extravagância. Julgamos também que certas afirmações que fizemos poderão ajudar uma pessoa mais qualificada e diferenciada a esclarecer as suas experiências e os seus problemas. No que diz respeito ao domínio do *sacrum* sexual e a tudo quanto foi considerado especialmente no último capítulo, assim como às referências e ensinamentos secretos, parece-nos que o que eventualmente se aproveitou foi a idéia de que essa espécie de fatos apresenta possibilidades confirmadas por tradições concordantes, freqüentemente plurisseculares. Embora tenhamos mencionado casos de prolongamentos dessas tradições até aos nossos dias, será demasiado para a maioria dos nossos contemporâneos ir além duma tomada de consciência da sua existência; e talvez suceda o mesmo para esses domínios-limite do próprio *eros* profano em que por vezes detivemos a nossa atenção. O homem é diferente, o ambiente é diferente, não se pode contar praticamente senão com casos excepcionais. Mesmo assim, como já dissemos no início repetindo o que em outras ocasiões e noutras obras escrevemos a respeito da finalidade de pôr em evidência um ou outro aspecto da concepção não-moderna da vida e dos seus comportamentos correspondentes, será já muito importante conseguir-se adquirir o sentimento das distâncias, para que possamos ter a consciência de onde nos encontramos atualmente. No que se refere ao sexo, a redescoberta do seu sentido primário e mais profundo e a utilização das suas possibilidades superiores dependem da reintegração eventual do homem moderno, da sua recuperação e superação das baixezas psíquicas e espirituais a que o conduziram

as miragens da sua civilização material. Com efeito, neste estado de degradação, o próprio sentimento de ser-se verdadeiramente homem ou mulher está destinado a apagar-se; o sexo servirá somente para o levar a descer ainda mais; mesmo sem considerar o que diz respeito às massas, o sexo, reduzido ao seu conteúdo de simples sensação constituirá unicamente o lenitivo ilusório, sombrio, desesperado, para a repugnância e a angústia existenciais daquele que enveredou por um caminho sem saída.

Índice dos autores e dos textos anônimos